الحياة الروحية في الإسلام

تأليف

محمد مصطفى حلمي

الكتاب: الحياة الروحية في الإسلام

الكاتب: مُحَمَّد مصطفى حلمي

الطبعة: ٢٠٢٠

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٤٥م

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

E-mail: news@apatop.comhttp://www.apatop.com

دار الكتب المصرية

فهرسة إثناء النشر

حلمي ، مُحَمَّد مصطفي

الحياة الروحية في الإسلام / مُحَمَّد مصطفى حلمي

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

١٩٧ ص، ١٨ سم.

الترقيم الدولى: ١ – ٢٦ – ٤٤٦ – ٩٧٧ – ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ٢٣٩٠٢ / ٢٠١٩

الحياة الروحية في الإسلام

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

مقدمة

يمتاز العصر الذي نعيش فيه بأنه عصر مادي، بلغت فيه الحضارة المادية مبلغاً كبيراً من التقدم، لعله لم يتهيأ لها مثله في عصر آخر. وأصبحت حياة الأفراد والجماعات في هذا العصر خاضعة في جُل نواحيها لهذه المعايير التي تقوِّم كل شيء بما يؤدي إليه من منفعة عاجلة. وقد صحب هذا التقدم المادي تقدم آخر في الحياة الفكرية التي تشعبت نواحيها، وتنوعت ألوان الإنتاج القيم فيها: فمن مناهج ونظريات علمية إلى مذاهب وأنظار فلسفية، ومن دراسات وبحوث اجتماعية إلى آثار وروائع أدبية. على أن هذه النهضة مهما تكن واسعة النطاق بعيدة الآفاق، وهذه الثمرات مهما يكن بعضها مفيداً نافعاً، وبعضها الآخر جميلاً رائعاً، فإن هناك ناحية ليست أقل من هذا كله نفعاً، ولا أدنى روعة، لم يُعن بها الباحثون العناية التي تستحقها، ولم يحاولوا في درسها المحاولة العلمية التي تُعين على كشف حقائقها ودقائقها، والإبانة[1] عما تنطوي عليه من معاني الحق والخير والجمال، وكلها مُثل عالية لا بد منها للإنسان الراقي الذي يريد أن يحيا حياة سعيدة. وهذه الناحية هي الحياة الروحية التي صورتها ودعت إليها الأديان، وكان يحياها السلف الصالح من الأنبياء والزهاد والعباد والصوفية الذين ظهروا في مختلف العصور، وكان لظهورهم

(1) الإبانة: التوضيح والإظهار.

أبعد الآثار في التسامي(١) بالنفس عن حضيض(٢) المادة، والصعود بها إلى عالم الروح.

وقد ظهرت أول صورة لهذه الناحية في الإسلام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وظهرت لها صور أخرى في حياة الصحابة والتابعين، ومن بعدهم في حياة الزهاد والصوفية. غير أننا لا نكاد نجد من الباحثين عندنا من يُعنى بها، أو يُقبل عليها، أو يُحمل نفسه مشقة البحث فيها على وجه سائغ، يحببها إلى النفوس، ويظهر من خلاله أن حياة قوامها(٣) تطهير النفس وجلاء القلب، ودعامتها النظر إلى الكون بعين الوحدة التي تزول معها التفرقة بين أفراد الإنسان، وغايتها المعرفة اليقينية(٤) والسعادة الحقيقية، حياة هذا شأنها خليقة بأن تتضافر جهود الباحثين على دراستها، جديرة بأن ينظر فيها الناس، ويتأثروا مُثلها(٥) العليا في القول والعمل، ولاسيما في عصر كهذا العصر الذي اجتاحت فيه المادة كل شيء، وأصبحت فيه الحياة تُقوم(٦) تقويماً مادياً ضاعت في ثناياه المُثل الروحية. وأكبر الظن أننا لم نكن في وقت أحوج إلى هذه الحياة الروحية ومُثلها

---

(١) التسامي: الارتفاع.

(٢) حضيض: ما سفل من الأرض.

(٣) قِوَام كل شيء: عماده ونظامه.

(٤) اليقينية: ما اطمأنت إلى حكمه النفس مع الاعتقاد بصحته.

(٥) مُثل: جمع "مِثال" وهو صورة الشيء التي تمثل صفاته.

(٦) تُقوم: تُعدل.

ومعاييرها[١] مِنا في هذا الوقت الذي استحالت[٢] فيه حياة الأفراد والجماعات إلى تهالك[٣] على الترف[٤] الحسي[٥]، وإمعان[٦] في شهوة الغلبة[٧] والسيطرة.

فإذا كانت تلك هي قيمة الحياة الروحية، فقد رأيت أن أقدم لأبناء هذا الجيل صورة عامة لنشأة الحياة الروحية وتطورها في الإسلام، وأن أعرض عليهم الأصول التي أقيمت عليها، والخصائص التي امتازت بها، محاولاً في ذلك كله أن أُلم بأبرز الشخصيات وأهم المذاهب والنزعات. ومن هنا جاء هذا الكتاب في قسمين: أولهما تاريخي، يعرض للمصادر المختلفة التي استقيت منها الحياة الروحية الإسلامية، سواء في ذلك مصدرها الإسلامي الأول الذي صدرت عنه في بداية عهدها بالظهور، أو المصادر الفارسية والهندية والمسيحية والأفلاطونية الجديدة التي كان لها آثارها في الحياة الروحية على تعاقب العصور[٨] الإسلامية، ثم هو يتناول الأطوار[٩]

---

(١) معايير: جمع "معيار" وهو: اتُّخذ أساساً للمقارنة والتقدير.

(٢) استحالت: تنقلت من حال إلى حال، تحولت.

(٣) تهالُك: تهالَكَ على الشيء: أقبل عليه في حرص شديد.

(٤) الترف: التنعم.

(٥) الحسي: المادي.

(٦) الإمعان: المبالغة في الاستقصاء.

(٧) الغلبة: القهر.

(٨) تعاقب العصور: مجيء عصر تلو الآخر.

(٩) الأطوار: الأحوال والهيئات.

التي اختلفت على[١] هذه الحياة الروحية، وما كان لها في كل طور من صور نظرية وعملية، وأما القسم الثاني فقد حاولت فيه أن أدرس أصول الحياة الروحية ومناهجها التي اصطعنها أصحابها في رياضاتهم ومجاهداتهم العملية، وفي أذواقهم[٢] ومواجيدهم[٣] النفسية، وفي مكاشفاتهم[٤] ومشاهداتهم[٥] القلبية. ومن هذين القسمين يتضح أن الذي أعنيه بالحياة الروحية في هذا الكتاب هو الوجدانيات التي تعد أساساً للتصوف ومجمعاً لبنائه في الإسلام.

ولعلني بهذا الكتاب أكون قد وُفقت بعض التوفيق إلى سد الفراغ الذي يوجد في المكتبة العربية، ويرجع وجوده إلى أن أكثر ما كُتب عن هذه الناحية إنما كتبه المستشرقون، أمثال الأستاذ لويس ماسينيون في الفرنسية، والأستاذ رينولد نيكولسن في الإنجليزية، وما كتبه غير هذين العالِمين الجليلين في غير الفرنسية والانجليزية من اللغات الأوربية. أما ما كُتب في العربية عن هذه الناحية الروحية للحياة الإسلامية، فلا يكاد يكون شيئاً يذكر بالقياس إلى هذه الأسفار[٦] الضخمة والبحوث القيّمة التي أخرجها علماء

([١]) اختلفت على: توالت.

([٢]) أذواقهم: أذواق جمع "ذوق" وهو في الاصطلاح نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل.

([٣]) مواجيدهم: مواجيد: هي ما يرد على باطن العبد من الله يكسبه فرحاً أو حزناً.

([٤]) مكاشفاتهم: الكشف هو الاطلاع على ما يعتبر من الغيب سواء عن طريق الجلاء السمعي أو البصري أو خلاف ذلك.

([٥]) مشاهداتهم: المشاهدة: أن يشاهد العبد الغيوب عياناً.

([٦]) الأسفار: جمع "سِفر" وهو الكتاب.

الإسلاميات من المستشرقين، ولعل أكثر ما تقع عليه أيدينا في هذا الصدد[١] لا يتجاوز إلا قليلاً كتب الطبقات التي خلفها مترجمو الصوفية أنفسهم، والتي تحدثنا عنهم في أكثر الأحيان حديثاً مختلطاً مضطرباً مشوباً بشوائب الخيال، وإلا الآثار المنثورة والمنظومة التي خلفها أصحاب المذاهب من الصوفية المتحققين، واصطنعوا فيها من الرمز والإشارة ما يخفى معه المعنى الذي تنطوي عليه ألفاظهم وعباراتهم، بحيث لا تكون قراءتها سائغة، ولا فهمها ميسوراً للسواد الأعظم من القراء، فضلاً عن عامة المثقفين الذين ليسوا من أصحاب الأحوال وأهل الذوق في شيء. فكل أولئك اعتبارات حملتني على وضع هذا الكتاب، ودفعتني إلى أن أتوخى[٢] فيه التبسيط والتيسير، مع محافظة على الحقائق ومراعاة لمنهج البحث العلمي. وبهذا أرجو أن أكون قد أديت واجبي نحو هذه الناحية القيمة المغمورة من نواحي تراثنا الإسلامي، كما أرجو أن يكون في الكشف عن المعاني الروحية التي انطوت عليها هذه الناحية، والمُثل العليا التي حققتها على أيدي السلف[٣] الصالح ما يعين على كبح جماح الشهوة، وكسر حدة المادة، ويمكن الخلف[٤] من الاستجابة لهذا الدعاء الروحي الصادق الذي ردده السلف.

محمَّد مصطفى حلمي

(١) الصدد: القصد.

(٢) أتوخى: أتحرى.

(٣) السلف: كل من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك في السن أو الفضل.

(٤) الخلف: الذرية.

نشأة الحياة الروحية وتطورها

الزهد والتصوف مرآة الحياة الإسلامية

الحياة الروحية هي هذه الحياة التي يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس، وكشف حجاب الحِس، وتصفية القلب، وتنقيته من أدران[1] الشهوة والهوى، وقطع العلائق[2] المادية التي تفسد عليه صلته بربه، وصلته بأشباهه، ثم هي بعد هذا كله تأمل في الكون، ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء عن النفس البشرية، وقوامها البقاء في الذات الإلهية، والاتحاد بالحقيقة العلية، والتحقق بمعرفتها معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها.

نشأت هذه الحياة الروحية أول ما نشأت في الإسلام من التقشف[3] والورع[4] والتعبد والزهد والتقوى، وغير ذلك من مظاهر الانصراف عن الدنيا، والإقبال على الدين مما كان عاماً شائعاً بين المسلمين في حياتهم الأولى، وهي هذه الحياة التي كانت فيها النبي وأصحابه مثلاً رفيعة يتأثرها المسلمون في القول والعمل. ولكنها ما لبثت أن اختلط بها بعد ذلك

---

(1) أدران: جمع "درن" وهو الوسخ.

(2) العلائق: جمع "علاقة" وهي الحب اللازم للقلب.

(3) التقشف: ترك الترف والتنعم.

(4) الورع: التحرج، العفة: وهي الكف عن الحلال المباح.

عناصر أجنبية عن الإسلام: منها الديني الخالص، ومنها الفلسفي البحت، وفيها ما هو مزاج من الدين والفلسفة. وقد ظلت هذه العناصر الأجنبية تختلط بالحياة الروحية الإسلامية، وتعمل عملها في نفوس الذين كانوا يحيونها على تعاقب العصور واختلافها، حتى تطورت الحياة الروحية وأخذت صوراً متنوعة تتفق مع ما كانت عليه في بدايتها من بعض الوجوه، وتختلف عنه من وجوه أخرى؛ فبعد أن كانت غاية المسلمين من المقبلين على الدين، المعنيين بشئون القلب، هي مجرد الزهد في متاع الدنيا وجاهها ابتغاء الظفر[١] برضوان الله، إذا بهذا الزهد يصبح وسيلة من الوسائل التي يستعان بها على تحقيق غاية أخرى أعز منه وأمنع، وأروع منه وأمتع، ألا وهي مطالعة[٢] وجه الله، ومشاهدة جماله الأزلي[٣]، ثم أصبحت هذه الغاية بعد ذلك شيئاً آخر لا يقنع فيه الإنسان بالمطالعة، ولا يقف فيه عند حد الرياضة والمجاهدة، وإنما هو يتجاوز هذا كله إلى الغاية القصوى والغرض الأسمى الذي إذا حققه الإنسان فقد وصل إلى مقام الفناء[٤] عن نفسه والاتحاد[٥] بربه. وهنا تستحيل الحياة الروحية من مجرد رياضة للنفس

---

(١) الظفر: الفوز.

(٢) مطالعة: رؤية.

(٣) الأزلي: الذي لا بداية له ولا نهاية.

(٤) الفناء: حين يحب الله العبد، يمحو صفات نفس العبد السيئة ويبدلها بصفاته السنية، فيكون الله، حين يحب العبد، سمعه الذي يسمع به، وبصره الذين يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها.

(٥) الاتحاد: أكثر قرباً وامتزاجاً وتداخلاً من الحلول، حيث تحل الذات الإلهية في الذات الإنسانية ويحدث الامتزاج بين اللاهوت والناسوت.

ومجاهدة لدواعي الحس إلى نظام روحي، أو فلسفة دينية قوامها مذهب روحي. والمتأمل في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية يلاحظ أن التصوف برياضاته ومجاهداته، وبأذواقه ومواجيده، وبما انكشف عن قلوب أهله من الحُجُب، وما كُشف لهم من الحقائق، هو المرآة الصادقة التي تنعكس على صفحتها الصور المختلفة التي اتخذتها هذه الحياة الروحية في مختلف العصور الإسلامية، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن دراسة التصوف الإسلامي دراسة تحليلية تاريخية، هي التي تعيننا على معرفة الحياة الروحية في الإسلام، واستكناه[1] أسرارها، وكشف العناصر التي تتألف منها، والعوامل الإسلامية والأجنبية التي أعانت على نشأتها وتطورها، والدعائم النظرية والعملية التي أقيمت عليها، والمنازع الميتافيزيقية والأخلاقية التي نزعت إليها، فمما لا شك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التي يتألف منها التراث الديني والعقلي والشعوري للإسلام، خضع كما خضع غيره من مظاهر الحياة الإسلامية لعوامل النشوء والارتقاء، ولمقتضيات السمو والانحطاط، مما كان له أثره في جعله أولاً طريقة للعبادة وتهذيب النفس، يقصد بها إلى التقرب من الله، والفرار من عذاب النار التي أعدها للكافرين، والظفر بثواب الجنة التي أعدها للمتقين، ومما كان له ثمرته بعد ذلك في جعله علماً له موضوعه ومنهجه وغايته، وله ما يميزه في هذا كله عن غيره من العلوم بصفة عامة، وعن العلوم الدينية الأخرى بصفة خاصة، وعن علم الفقه بصفة أخص. وإذا كان ذلك كذلك فقد تعين إذاً على الباحث الذي يريد أن يتعرف تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، وقيمة

---

(١) استكناه: إدراك الحقائق.

المعاني التي انطوت عليها، وحقيقة المثل العليا التي دعت إليها، أن يعرض لتاريخ التصوف الإسلامي، ولما اختلف عليه من العصور، وأحاط به من الظروف، وأن يلتمس العناصر المختلفة التي انبثت فيه، وتألفت منها ألفاظه ومعانيه، وما عسى أن يكون بين هذه الصور المتعاقبة التي كانت له في مختلف العصور، وما عسى أن يكون بين هذه الصور وصورته الأولى من أواصر تختلف قوة وضعفاً، وتتباين قرباً وبعداً، وتتفاوت ظهوراً وخفاءً، وذلك كله على وجه يكشف عن أبرز شخصياته، وأهم مؤلفاته التي تركت في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية آثاراً باقية، ووجهتها إلى أمثل طريق وأجل غاية.

بداية الحياة الروحية في الإسلام

يمكن أن تتخذ بداية الحياة الروحية في الإسلام من حياة النبي وأصحابه، وما كانوا يأخذون به أنفسهم من زهد في الدنيا، وإعراض عن زخرفها وجاهها، وإقبال على الله عز وجل بقلوبهم، وجهاد في سبيل الله بكل ما أوتوا من قوة الإيمان وحرارة اليقين؛ فتحنث[١] مُحَمَّد الذي كان يقضي فيه الأيام والليالي وحيداً معتزلاً للناس في غار حراء قبل أن يهبط عليه الوحي، وحياة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وسيرة بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي، وسلوك أبي بن كعب وتميم الداري وأبي ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان ومصعب بن عمير، وما كان يأخذ به أولئك وهؤلاء وكثير غيرهم من الصحابة أنفسهم، من تعبد وتزهد، وتقشف ومجاهدة للنفس، ومعاندة للشيطان، وجهاد في سبيل الله، كل أولئك يمكن أن يعد بذوراً أولى انبثقت[٢] منها دوحة الحياة الروحية التي نمت بعد ذلك وزكت، وامتدت أغصانها وأينعت، فإذا هي تنشر ظلالها، وتؤتي أكلها في حياة التابعين، وغير التابعين ممن جاءوا بعد، وكانت لهم شدة عناية بأمر الدين. ولعلنا إذا نظرنا فيما كان يركن[٣] إليه مُحَمَّد ﷺ من العزلة عن الناس، والخلوة[٤] إلى نفسه يتصفحها، وإلى الكون يتأمله، وإلى مبدع

(١) تحنث: تعبد، تحنف.

(٢) انبثقت: خرجت باندفاع.

(٣) يركن إلى: يميل إلى ويسكن.

(٤) الخلوة: مكان الانفراد بالنفس أو غيرها.

الكون يستطلعه، ووازننا بين هذه الحال وأحوال الزهاد والعُباد الذين ظهروا بعد، وعُرفوا باسم الصوفية، استطعنا أن نتبين في يسر وجه الشبه بين حياة النبي وحياة الصوفية، واستطعنا أيضاً أن نرد طريقة هؤلاء القوم، وبما تشتمل عليه من رياضيات ومجاهدات، ومن أذواق ومواجيد، وما تنتهي إليه من كشف للحقائق، ومعرفة للدقائق إلى مصدرها الأول في هذه الحياة الروحية الخاصة التي كان يحياها محمَّد ﷺ والتي تجرد فيها عن كل شيء، وانكشف له فيها وجه الحق في كل شيء، فإذا هو يعرف الله الواحد الأحد، وإذا هو يقرأ باسم ربه الأكرم، الذي عَلَّم بالقلم، عَلَّم الإنسان ما لم يعلم. وها هي ذي أقدم الروايات وأوثق الأخبار التي رُوِيَت عن حياة النبي الأولى، وسيرته التي سارها في رياضة نفسه، قد صورت لنا نبي الإسلام في صورة، إن لم تكن هي صورة الصوفي الذي عُرف بعد ذلك بهذا الاسم، فهي- على الأقل- قريبة منها من وجوه كثيرة، ومشتملة على كثير من البذور التي لقيت بادي الأمة في قلوب العباد والزهاد ثم في قلوب الصوفية وأهل الكشف والعرفان بعد ذلك، وتعهدها أولئك وهؤلاء بالتغذية والتنمية حتى ترعرعت وأينعت[1]، فكانت منها هذه الرياضات والمجاهدات التي أخضع الصوفية أنفسهم لها، وهذه الأذواق والمواجيد التي اختلفت على نفوسهم وعرضت لبواطنهم، وهذه المذاهب الصوفية المختلفة التي دارت حول الله والإنسان والعالم، وهذه الصور المتعاقبة للحياة الروحية. وقد أضيف إلى هذا كله مع الزمن عناصر غريبة عن الإسلام، بعضها فارسي أو هندي، وبعضها الآخر يوناني أو مسيحي، حتى

---

(1) أينعت: طابت.

بدا التصوف، وبدت معه الحياة الروحية – لكثرة ما اختلط بهما من هذه العناصر الغريبة – كأنهما مذهبان مخالفان لتعاليم الإسلام، بعيدان عن أن يرد أحدهما أو كلاهما إلى مصادر إسلامية، والواقع أنهما مستمدان في الأصل من حياة النبي الأولى، مؤيدان بكثير مما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة

تحنث محمد في الجاهلية

وحسبنا هنا أن ننظر في حياة مُحَمَّد ﷺ التي كان يقضيها مُتحنثاً في غار حراء[1]، وفيما كان يخضع له نفسه من مجاهدة وعزلة عن الناس، وأن نوازن بين هذه الحياة وحياة الطبقات المختلفة من الزهاد والعباد والصوفية، وما اصطنعته كل طبقة من ألوان الرياضات والمجاهدات، حسبنا هذا لنتبين مبلغ الشبه بين الحياتين، ونستيقن من أن تحنث مُحَمَّد في غار حراء إنما هو البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهاد، وعبادة العُباد، وتصوف الصوفية: فهنالك في ذلك الغار الهادئ الوادع، البعيد عن ضجيج الحياة المادية، وعجيج[2] الممعنين[3] في أفانينها[4]، وألوان الترف والنعم فيها، كان يتحنث مُحَمَّد مرة في كل عام كلما أقبل شهر رمضان، يقيم طوال هذا

---

(1) يراجع معنى التحنث ووصفه في كتاب الدكتور هيكل باشا: "حياة مُحَمَّد" الطبعة الأولى ص ٩٢–٩٦.

(2) عجيج: رفع الصوت.

(3) الممعنين: جمع ممعن وهو من جد في النظر.

(4) أفانينها: أساليبها وطرقها وأشكالها.

الشهر مزوداً بالقليل من الزاد، مُسرحا[١] طرفه في أرجاء الوجود، متأملاً بعين قلبه كل ما امتلأ به الكون من آيات صنع الله. هنالك كان يحيا محمد ﷺ حياة روحية خالصة، لا تشوبها شائبة من شوائب الحياة المادية، ولا يفسدها عليه شيء من متاع الدنيا أو جاهها. لقد ظل محمد على هذه الحال من الاعتزال والتحنث في غار حراء الذي كان يعود إليه كلما عاوده شهر رمضان، حتى صفت نفسه، ودق حِسه، وصقلت[٢] مرآة قلبه، وتهيأ له أن يرى الرؤيا الصادقة، وإذا بأنوار الحقيقة تشرق في أعماق نفسه، وإذا هو يمعن في الحق والخير واليقين ما يمعن غيره من المتعلقين بأسباب الحياة المادية في الباطل والشر والشك. وما فتئ كذلك حتى أشرف على الأربعين، وهنا كان قد أتيح له من صفاء الروح ونقاء السريرة ما صار معه أهلاً لأن يهبط عليه الملك الذي أخذ يضمه ويرسله مرة ومرة ومرة، وهو في كل مرة يأمره بأن يقرأ، ومحمد يجيبه بقوله: "ما أنا بقارئ" حتى أمره الملك أخيراً أن: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الإنسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ ورَبُّكَ الأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الإنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) [العلق/ ١– ٥]، هنالك قرأ محمد هذه الآيات البينات، وكانت قراءته لها فاتحة عهد جديد في حياته الروحية، وبداية حياة جديدة في تاريخ الديانات، وإنها لحياة انطوت على أسمى معاني الجهاد والصبر، وأرقى مبادئ الأخلاق، وأقوى دعائم الإيمان واليقين.

---

(١) مسرحاً: مرسلاً.

(٢) صقلت: جليت.

فهذه الحياة التي كان يحياها مُحَمَّد، والتي كانت سبيله إلى هبوط الملك عليه، وسبيل قلبه على إشراق نور الوحي فيه، إذا أنعمنا النظر(١) فيها، وحللناها إلى عناصرها التي تألفت منها، ومعانيها التي انطوت عليها، وإذا وازنّا بينها وبين حياة الزهاد والعباد الذين ظهروا في صدر الإسلام من ناحية، وبينها وبين حياة الصوفية الذين ظهروا بعد ذلك من ناحية أخرى، رأينا أن التصوف وهو الاسم الجامع لطوائف أولئك وهؤلاء وتعاليمهم، وما يعمدون إليه من رياضات ومجاهدات يرمون بها إلى تنقية النفس وتصفية القلب، وما يصطنعون في تهذيب نفوسهم من محاسبة ومراقبة، وما ينتهون إليه بعد هذا كله من إلهام مشرق، ليس من شك في أنه وجد بذوره الأولى في هذه الحياة الروحية الصافية التي كان قوامها عند مُحَمَّد صلى الله عليه وسلم ذلك التحنث الذي يأخذ به نفسه في غار حراء، والذي كانت ثمرته اليانعة لديه هذا الوحي المتألق بآيات النبوة البينات، الفياض بحقائق التوحيد ودقائق العرفان.

أليست حياة مُحَمَّد ﷺ هذه بما فيها من تحنث وخلوة واكتفاء بالقليل من الزاد، صورة أولى للحياة التي كان يحياها الزهاد والعباد والصوفية بعد ذلك، ويخضعون فيها أنفسهم لرياضات ومجاهدات، ويختلف فيها على أنفسهم أذواق ومواجيد، وكلها عندهم سبيل إلى كشف الحقيقة؟ أليس هذا التأمل الذي كان يمعن فيه مُحَمَّد، ويغيب فيه عن كل شيء حتى عن نفسه أساساً لهذه الأذواق والمواجيد الصوفية، ولما يعرض فيها لسالك

---

(١) أنعمنا النظر: أطلنا الفكر فيه.

طريق الله من غيبة[1] وسُكْر[2] ومحو[3] وفناء؟ وعلى الجملة: أليس التصوف من حيث هو رياضة ومجاهدة، وذوق ووجد، وكشف ومشاهدة، واتصال بالمصدر الأول الذي صدر عنه الكون، وكل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال، مرآة صادقة تتجلى على صفحتها هذه الصورة الرائعة لهذه الحياة الروحية النقية التي كان يحياها مُحَمَّد، فملكت عليه نفسه، وامتلأ فيها قلبه بنور الإيمان وإشراق اليقين؟ بلى! إن مُحَمَّداً قد وجد في تحنثه ما يجده الصوفية في مجاهداتهم ورياضاتهم: وجد فيه سبيلاً إلى تصفية نفسه، وتنقية قلبه، وراحة روحه، ووسيلة تعينه على أن يخلو إلى نفسه، ويتفكر فيما بينه وبين نفسه، تفكراً متصلاً في الحقائق التي انطوى عليها الوجود.

على أن معترضاً قد يعترض فيقول: إن هذه الحياة الروحية التي كان يحياها مُحَمَّد ﷺ متحنثاً في غار حراء، لم تكن حياته نبياً ولا رسولاً، بل ولا مسلماً، وإنما هي حياته عربياً جاهلياً، عاش كما كان يعيش بعض العرب الجاهليين من المتحنفين الذين كانوا يعبدون الله على ملة إبراهيم حنيفاً، وتحنث كما كانوا يتحنثون. وهذا يعني أن حياة الزهاد والعباد والصوفية التي جعلنا منها صورة لحياة مُحَمَّد الروحية مردودة إلى أصلها في الجاهلية لا في الإسلام. ولكن هذا الاعتراض يرد عليه بأن هذه الحياة التي كان يحياها

---

(1) غيبة: هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لانشغال الحس بما ورد عليه من تذكر ثواب أو عقاب.

(2) سُكر: دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة يغيب العارف عن الإحساس.

(3) محو: المحو: أن يمحو الله صفات العبد الردية بصفاته تعالى السنية.

مُحَمَّد ﷺ متحنثاً في غار حراء، ومتحنفاً على نحو ما كان يتحنف المتحنفون من بعض الجاهليين، إنما كانت إرهاصاً لنبوته، وتمهيداً لرسالته: فحياته نبياً مرسلاً، لم تكن إلا امتداداً لحياته عربياً متحنثا، وها هي ذي لحظات تحنثه قد أشرقت بنور النوحي والإلهام. ونستطيع أن نقول: إنه لولا ما تهيأ في هذه اللحظات لنفس مُحَمَّد من تزكية وجلاء، لما اختار الله أن يبعث فيها مُحَمَّداً بهذه الرسالة العظمى التي غيرت وجه التاريخ، وتغير معه وجه الحياة.

وإذا كان ذلك كذلك فما أخلق هذه الحياة الروحية المحمدية أن يكون لها خطرها في التاريخ الروحي للإسلام، وما أجدرها بأن يحسب لها كل حساب، بل يحسب لها كل الحساب عندما نريد أن نحدد بداية الحياة الروحية في الإسلام، وها هي ذي حياة الزهاد والعباد والصوفية التي سنعرض لها فيما يلي ننطق بأنها ليست في جملتها وفي أكثر تفاصيلها إلا ترديداً جديداً لهذا اللحن الروحي الذي أنشده مُحَمَّد ﷺ لأول مرة في تاريخ الإسلام.

حياة محمد النفسية في الإسلام

ولو سلمنا جدلاً مع المعترضين بأن رد الحياة الروحية الإسلامية إلى هذا التحنث الذي جعل منه ﷺ رياضة لنفسه، معناه رد هذه الحياة إلى أصل جاهلي لا إسلامي؛ فإننا واجدون مع ذلك في حياة مُحَمَّد النبي الذي تحققت نبوته وتمت رسالته عنصراً نفسياً يصح أن نتخذ منه أساساً لأذواق الصوفية، ومصدراً أول لمواجيدهم؛ فقد روي عن النبي ﷺ أنه عرضت له

حالة من تلك الحالات النفسية التي تشبه الوجد وما يحصل في الوجد، من غيبة الإنسان عن نفسه وعما يحيط به. وحدث أن دخلت عائشة زوج النبي وهو في تلك الحال، فلما رآها سألها، من أنت؟.. فأجابته قائلة: أنا عائشة.. فسألها النبي ثانية: من عائشة؟.. فأجابته بقولها: ابنة الصديق.. ولكن النبي عاد فتساءل مرة أخرى: ومن الصديق؟.. فكان الجواب: حمو مُحَمَّد.. ولكن عندما سألها النبي بقوله: من مُحَمَّد؟ لزمت الصمت؛ لأنها علمت عندئذ أن النبي لم يكن في حالة عادية. فهذه القصة- إن صحت- كانت دليلاً كافياً على أن لأذواق الصوفية ومواجيدهم، ولما يأخذ عليهم نفوسهم من أحوال الغيبة والمحو، والسُكر والفناء- التي سنعرض لها في موضعها من هذا الكتاب- مصدرها في حياة مُحَمَّد النبي العربي المسلم، فضلاً عن حياة مُحَمَّد العربي الجاهلي الذي تحنث قبل الإسلام، وقبل أن يتحقق من النبوة.

ولا يقف الأمر عند حد هذه الغيبة أو ذلك التحنث؛ وإنما هو يتجاوزهما إلى شيء آخر، لعله أعظم منهما خطراً وأبعد أثراً في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، وأدل منهما على هذه الروحانية التي طبعت بها حياة نبي الإسلام، وأعني بذلك مسألة الإسراء والمعراج اللذين ورد ذكرهما في القرآن، وأفاضت في وصفهما كتب السيرة[1]؛ فقد روي أن مُحَمَّداً كان ليلة الإسراء في بيت أم هانئ، وهي هند بنت عمه أبي طالب. وقد قصت أم

---

[1] تراجع تفاصيل الإسراء والمعراج في كتاب الدكتور هيكل باشا: "حياة مُحَمَّد" (الطبعة الأولى) ص ١٥٣- ١٦٠.

هانئ حديث الإسراء فقال: "إن رسول الله نام عندي الليلة في بيتي، فصلى العشاء الآخرة، ثم نام ونمنا. فلما كان قبيل الفجر أهبنا رسول الله، فلما صلى الصبح وصلينا معه قال: يا أم هانئ لقد صليت معكم العشاء الآخرة كما رأيت بهذا الوادي، ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه، ثم قد صليت صلاة الغداة معكم الآن كما ترين، فقلت له: يا نبي الله لا تحدث بها الناس فيكذِّبوك ويؤذوك، قال: والله لأحدثهموه". وقد اختلفت الآراء حول الإسراء والمعراج، هل كانا بالروح أم بالجسد، أم بالروح والجسد جميعاً؟ ففريق يرى أن الإسراء من مكة إلى بيت المقدس كان بالجسد، وأن المعراج إلى السماء كان بالروح، وفريق آخر يرى أن الإسراء والمعراج كانا جميعاً بالجسد؛ وفريق ثالث يرى أن الإسراء والمعراج كانا بروح مُحَمَّد لا بجسده. وكما يستدل أصحاب الرأي القائل بأن الإسراء كان بالجسد بما ذكر مُحَمَّد أنه شاهده في البادية في أثناء مسراه، فقد استدل أصحاب الرأي القائل بأن الإسراء والمعراج إنما كانا بالروح بما قالته عائشة، وهو: "ما فقد جسد رسول الله ﷺ ولكن الله أسرى بروحه". ولسنا هنا بصدد تفصيل القول في الإسراء والمعراج، وتحقيق الآراء التي دارت حولهما، وإنما يكفينا من هذه الآراء أن نقف عند الرأي القائل بأن الإسراء والمعراج كانا جميعاً بالروح: فهذا الرأي– إن صح وصحت معه مقالة عائشة التي استند إليها أصحابه –كان ذلك دليلاً على مبلغ ما انتهى إليه مُحَمَّد من صفاء القلب، ونقاء الروح وإشراق البصيرة، وامتلاء السريرة، والقدرة الفائقة على التنقل بروحه في ملكوت السماوات والأرض، والإحاطة بكل العوالم، وما تشتمل عليه هذه العوالم من حقائق خفية ودقائق غيبية، وإحاطة يتسع لها هذا

القلب الكبير الذي زال عن عينه الغيم، وامتلأت بها هذه الروح النقية التي انكشفت من دونها حُجُب البين. وهذا من شأنه أن يعيننا على إثبات أن ما يتحدث عنه الصوفية من مكاشفات وفتوحات ومشاهدات، ومن ترق من عالم الشهادة إلى عالمي الملكوت والجبروت، ومن اتخاذهم من الروح أو ما يجري مجراها من القلب والسر أدوات صادقة صالحة للإحاطة بجميع المعارف – ليس كله وكثير غيره مما حفلت به حياة الصوفية وكتبهم إلا من قبيل الإسراء والمعراج بالروح.

أحوال النبي وأقواله في الحياة الروحية

فإذا أضفنا إلى هذه الحياة الروحية المحمدية ما كان يأخذ به مُحَمَّد نفسه من تقشف في الملبس والمأكل، ومن عكوف على العبادة والتهجد، حتى لقد نهاه الله عن المبالغة في ذلك بقوله: (طه. مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى) [طه/ ١– ٢]. وما كان يقبل عليه ويدعو إليه من تعبد وتزهد، وتقشف وتقوى، وخوف وصبر، ورضا وشكر، ألفينا كلامه وعمله في ذلك كله فياضين بالمعاني التي يمكن أن تعد منبعاً لما أخضع الصوفية أنفسهم له من رياضات ومجاهدات، ولما كانوا يتقلبون فيه من المنازل(١) والمقامات(٢)، التي هي عندهم سبيل العبد إلى تصفية نفسه، وتنقية قلبه، وعونه على الفناء عن نفسه، وبقائه في ربه، وشهوده له، واتحاده به، على الوجه الذي

(١) المنازل: المراتب، الدرجات.

(٢) المقامات: جمع "مقام" حين يستقر سائر في طريق الله على حال معين ويستمر معه فترة من الزمن حتى ينتقل إلى ما هو أعلى منه.

سنفصله في موضعه من القسم الثاني من هذا الكتاب. وحسبنا هنا أن نشير إلى قناعة النبي ﷺ في الملبس؛ إذ كان يلبس ما وجد كتاناً أو صوفاً أو قطناً، قميصاً[1] أو رداء[2] أو إزاراً[3]: وإلى ما كان يأخذ به نفسه من تهجد واعتكاف واستغفار، فقد روت عائشة: "أن النبي ﷺ كان يقوم الليلة حتى تتفطر[4] قدماه، فقلت له: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: أفلا أحب أن أكون عبداً شكوراً؟"[5]، وروت أيضاً "أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى، ثم اعتكف أزواجه من بعده"[6]، وعن أبي هريرة ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة"[7]. وحسبنا كذلك أن نسجل دعوته إلى الزهد والتقرب بالنوافل، والذكر والتوكل، والصبر والتوبة.. وذلك إذ يقول مثلاً: "ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس"[8]، "إذا أراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين، وزهده في الدنيا، وبصره

---

(1) قميصاً: ما ولي جسد الإنسان دون ما سواه من الثياب.

(2) رداء، ما يُلبس فوق الثياب.

(3) إزاراً: ثوب يحيط بالنصف الأسفل من البدن.

(4) تتفطر: تتشقق.

(5) رواه البخاري ومسلم.

(6) رواه أبو هريرة بلفظ آخر، وزاد عليه قوله: "فلما كان العام الذي قُبض فيه اعتكف عشرين يوماً".

(7) رواه البخاري.

(8) رواه ابن ماجة الطبراني في "شعب الإيمان".

بعيوبه"(١)، "إذا رأيتم من يزهد في الدنيا فادنوا منه، فإنه يُلقى الحكمة"(٢)، "إن الله تعالى قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب عبد إليَّ بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته ولئن استعاذ بي لأعذته"(٣)، "الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن (أو تملأ) ما بين السماوات والأرض، والصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء(٤)"، "احفظ الله تجده أمامك، تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة، واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وما أصابك لم يكن ليخطئك، واعلم أن النصر مع الصبر، وأن الفرج مع الكرب، وأن مع العسر يسراً(٥)"، "يأيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه، فإني أتوب في اليوم مائة مرة"(٦). وحسبنا كذلك أن نسجل بعض أدعيته

---

(١) رواه البيهقي في "شعب الإيمان" عن مُحَمَّد بن كعب مرسلاً.

(٢) رواه أبو يعلى في "الترغيب والترهيب"، وفي "الجامع الصغير" ورد بلفظ. "إذا رأيتم الرجل قد أعطي تزهداً في الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه؛ فإنه يلقى الحكمة"- رواه ابن ماجة وأبو نعيم في "حلية الأولياء" والبيهقي في "شُعب الإيمان".

(٣) رواه البخاري.

(٤) رواه مسلم عن ابن مالك بن عاصم الأشعري.

(٥) رواه الترمذي بلفظ آخر، ورواه غير الترمذي بهذا اللفظ، وهو مصدر بقوله عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كنت خلف النبي ﷺ فقال: يا غلام إني أعلمك كلمات: "احفظ الله... الخ).

(٦) رواه مسلم عن الأغر بن يسار المزني.

التي تنطوي على كثير من المعاني الصوفية، كقوله: "اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت. اللهم إني أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أن تغلني أنت الحي لا تموت، والجن والإنس يموتون"[١]، وقوله: "اللهم اجعلني شكوراً واجعلني صبوراً، واجعلني في عيني صغيراً، وفي أعين الناس كبيراً"[٢]، وقوله: "اللهم أعني بالعلم، وزيني بالحلم، وأكرمني بالتقوى، وجملني بالعافية"[٣]، وقوله: "اللهم إني أسألك الصحة والعفة، والإنابة، وحسن الخلق والرضا بالقدر"[٤].

فكل أولئك دلائل حق وشواهد صدق على أن عبادة العُباد، وزهد الزهاد، وتصوف الصوفية، وما ينطوي عليه هذا كله من المعاني الخلقية والمنازع الروحية، قد وجد مادته الأولى فيما رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال، وما أُثر عنه من الأقوال.

حياة الصحابة وأقوالهم

وحياة الصحابة كحياة النبي ﷺ حافلة بالأحوال والأقوال التي تدل دلالة واضحة على زُهدهم وورعهم وتقشفهم، وغير ذلك من مظاهر الإقبال على الله، والإعراض عن الدنيا، وكلها أمور لا يستطيع أن يغفلها

---

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) أخرجه البزار وهو حديث حسن.

(٣) رواه الرافعي عن ابن عمر، كنز العمال، الجزء الأول.

(٤) رواه البزار والطبراني عن عمر.

أو ينكرها الباحث عندما يريد أن يتبين مقومات الحياة الروحية في صدر الإسلام، فقد كان أبو بكر يطوي[1] ستة أيام، وكان لا يزيد على ثوب واحد، وكان يأخذ بطرف لسانه ويقول: "هذا الذي أوردني الموارد". وكان يقول أيضاً: "إذا دخل العبد العُجب بشيء من زينة الدنيا مقته الله حتى يفارق تلك الزينة". وهو قد تحدث عن أثر التقوى وثمرة اليقين والتواضع في حياته، فقال: "وجدنا الكرم في التقوى، والغناء في اليقين، والشرف في التواضع". وتحدث عن المعرفة التي تتذوق بالروح، وأثرها في الحياة الروحية لمن يتذوقها، فقال: "من ذاق من خالص المعرفة شيئاً، شغله ذلك عما سوى الله، واستوحش من جميع البشر". وكذلك كان عمر بن الخطاب من صفاء الروح وطهارة القلب؛ بحيث قال فيه النبي مخبراً عن ربه: "إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه". وليس أدل على تقشف عمر من أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه إزار فيه اثنتا عشرة رقعة، وقميص فيه أربع رقاع دون أن يكون له غيرهما، ومن أنه كان يغسل ثوبه بيده. وليس أدل على ما كان يراه من أثر الرضا والصبر في النفس الخاضع لهما الآخذ بهما مما كتبه إلى أبي موسى الأشعري، وهو قوله: "أما بعد: فإن الخير كله في الرضا، فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر"، ومن قوله: "وجدنا خير عيشنا الصبر". وكان عثمان بن عفان من رياضة نفسه على الزهد والتقشف ودوام التفكر في الله، والدأب على النظر في كتاب الله بحيث كان يقضي نهاره طاوياً وليله محيياً، وبحيث لم يكن ليترك النظر في المصحف كل يوم، وهو يقول: "هذا كتاب ربي، ولا بد للعبد إذا جاءه كتاب سيده أن

(1) يطوي: يجوع.

ينظر فيه كل يوم ليعمل بما فيه"، وما فتئ كذلك حتى قُتل والمصحف بين يديه. وكان علي بن أبي طالب زاهداً متقشفاً صابراً حتى لقد كان يرقع قميصه، فقيل له: "يا أمير المؤمنين! لم هذا؟ فقال: "ليخشع القلب ويقتدي به المؤمن"، وحتى قال عنه ابن عيينة: إنه كان أزهد الصحابة، وشهد له الإمام الشافعي بأنه كان عظيماً في الزهد، والزاهد لا يبالي بأحد. ناهيك بما قاله علي في الصبر، وهو: "الصبر، يفاضل الحدثان[1]، والجزع[2] من أعوان الشيطان".

ونحن لا نجد بذور هذه الحياة الروحية مغروسة في قلب النبي صلى الله عليه وسلم وقلوب صحابته من الخلفاء الأربعة فحسب، وإنما نحن واجدوها أيضاً حية نامية في قلوب كثير من الصحابة غير الخلفاء. ويكفي أن نذكر هنا أهل الصفة، وما كان لهم من أثر قوي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية عامة، وفي تاريخ التصوف الإسلامي خاصة، حتى إن بعضهم ليذهب إلى أن كلمة "صوفي" قد أخذت من اسمهم، كما سنعرض لذلك في موضعه من هذا القسم؛ حيث نتحدث عن التصوف والصوفية، وعن الأصول المختلفة التي ترد إليها هاتان اللفظتان. وأهل الصُفة هؤلاء قوم من فقراء المهاجرين والأنصار، كانوا يفدون على رسول الله ﷺ وليس لهم أهل ولا مال، فبنيت لهم صُفة في مؤخر مسجد النبي بالمدينة، انقطعوا في صُفتهم إلى الله، وعكفوا على العبادة، وأمعنوا في رياضة أنفسهم على

---

(1) الحدثان: الليل والنهار.

(2) الجزع: ضد الصبر.

الزهد والتقشف، فتجردوا عن أعراض الحياة الدنيا، واتجهوا وجهة روحية خالصة، حتى لقد وصفهم أبو نعيم الأصبهاني بقوله: "هم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العُروض[١]، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء، لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى"[٢]. كان النبي يحبهم ويعطف عليهم ويجالسهم، وكان أهل بيته يوالونهم ويخالطونهم اقتداء به. وسيراً على نهجه فقد كان الحسن بن علي بن أبي طالب، وعبد الله بن جعفر، ممن يرون في محبة أهل الصفة كمال الدين، وفي مجالستهم تمام الشرف، ويتقربون منهم اقتباساً من أخلاقهم وآدابهم.

ولعل أبا هريرة هو أشهر من سكن الصفة طوال حياة النبي، ولم يبرحها. ولقد أفاضت[٣] كتب الطبقات في وصف زهده وفقره وتقشفه، وحفلت بكثير من أقواله التي تدل دلالة واضحة على هذه النزعة الروحية التي نزع إليها هو وأصحابه من أهل الصُّفة.

وثمة غير من ذكرنا من الصحابة طائفة أخبارها في النسك والزهد مشهورة، حسبنا أن نذكر منهم تميماً الداري، الذي يُعرف بكثرة تهجده، ويروى عنه أنه كان يقضي ليله مرتلاً قوله تعالى: (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا

---

(١) العروض: جمع عرض وهو متاع الدنيا قل أو كثر.

(٢) حلية الأولياء: ج ١، ص ٣٣٧– ٣٣٨.

(٣) أفاضت: توسعت.

السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ ومَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) [الجاثية/ ٢١] أو قوله تعالى: (وخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ بِالْحَقِّ ولِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وهُمْ لا يُظْلَمُونَ) [الجاثية/ ٢٢] وأبو ذر الغفاري الذي يحكى أنه كان يظل طوال نهاره يتفكر فيما هو صائر إليه، وحذيفة بن اليمان الذي وصفه أبو نعيم بقوله: "سكن عند الفاقة[١] والعدم[٢]، وركن إلى الإنابة[٣] والندم[٤]"[٥].

وينتهي بنا هذا كله إلى أن الحياة الروحية الإسلامية قد وجدت بدايتها في تحنث مُحَمَّد العربي الجاهلي أولاً، وفي حياة مُحَمَّد المسلم والنبي المرسل ثانياً، وفي نسك الصحابة وزهدهم بعد هذا وذاك، كما ينتهي بنا إلى أن حياة الزهاد والعباد والصوفية، ومنازعهم في السلوك، ومذاهبهم التي عبروا عنها في أقوال منثورة تارة، وفي أشعار منظومة تارة أخرى. كل أولئك ليس في الحقيقة إلا ترديداً لهذا اللحن الروحي الرائع الذي تغناه مُحَمَّد ﷺ لأول مرة في تاريخ الإسلام، ورتله معه الصحابة هذا الترتيل الجميل الذي كان له صداه القوي في نفوس من استمع إليه واستجاب له من النُساك والزهاد، والفقراء والبكائين، والصوفية الذين حفل بهم تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، على الوجه الذي سنبينه في موضعه بعد.

---

(١) الفاقة: الفقر.

(٢) العدم: شدة الفقر.

(٣) الإنابة: الرجوع.

(٤) الندم: الأسف.

(٥) حلية الأولياء: ج ١، ص ٢٧٠ وانظر أيضاً الطبقات الكبرى للشعراني: ج ١، ص ٢٦– ٢٨، والكواكب الدرية للمناوي ج ١ ص ٥٠.

مصادر الحياة الروحية الإسلامية

على أن مسألة المصدر الأول الذي استقيت منه الحياة الروحية الإسلامية، أو المصادر المختلفة التي استمدت منها هذه الحياة بعض عناصرها، كانت – ولا تزال – موضعاً للبحث، ومثاراً للخلاف في الرأي، سواء بين القدماء أم بين المحدثين: ففريق يذهب إلى ما ذهبنا إليه من أن ذلك المصدر الأول إسلامي بحت. وأجناس شتى من العلماء والباحثين يرون أنه فارسي أو هندي أو مسيحي أو يوناني، أو هو مزاج من هذا كله. وقد صور الأستاذ ماسينيون ما وقع فيه علماء الإسلاميات من حيرة حول هذه المسألة، وما ذهبوا إليه من مذاهب مختلفة فيها، وذلك في قوله: "... أما دراسة التصوف فإن الأمد[1] بيننا وبين استكمالها ما يزال بعيداً. وقد حار علماء الإسلاميات الأول في تعليل ذلك الخلاف الكبير في العقيدة بين مذهب الوحدة (وهو المذهب الرئيسي في التصوف الإسلامي في أرقى أدواره) وبين مذهب أهل السُّنة الصحيح: فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل في الإسلام مستمد إما من رهبانية الشام (وهذا رأي مركس Marx)، وإما في أفلاطونية اليونان الجديدة، وإما من زرادشتية الفرس، وإما من فيدا الهنود (وهذا رأي جونس Jones) وقد بين نيكولسون Nicholson أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل في الإسلام غير مقبول، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة

(1) الأمد: الغاية والنهاية.

المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها إبان عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث، وبما حل بالأفراد من نوازل[١]..."[٢]: فالأستاذ ماسينيون قد أظهرنا هنا على مبلغ اختلاف وجهات النظر في رد التصوف، الذي هو عندنا أهم صور الحياة الروحية الإسلامية إلى مصادره. ولكنه أظهرنا من ناحية أخرى على أن هذا المصدر إسلامي، وإن كان يرجع نشأة التصوف إلى عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما. وهذا ما لا نوافق عليه، لاسيما وقد رأينا أن بداية الحياة الروحية كانت في حياة مُحَّد العربي الجاهلي قبل أن تكون في حياة مُحَّد النبي المرسل الذي نزل عليه القرآن وصدر عنه الحديث. ناهيك بأن حياة الصحابة وغيرهم من النساك والزهاد والصوفية ليست عندنا إلا استمراراً لحياة روحية واحدة، هي هذه التي شهدنا بعض آثارها في تحنث مُحَّد قبل الإسلام، وفيما كان يعرض له من أحوال، ويصدر عنه من أقوال بعد أن نزل عليه القرآن. ولكي يتبين وجه الحق في مسألة المصدر الأول الذي استمدت منه الحياة الروحية الإسلامية، يحسن أن نعرض أهم ما قيل بهذا الصدد من آراء، مناقشين كل رأي منها، والأدلة التي يستند إليها، ومبينين مبلغ ما يمتاز به كل منها من قوة أو ضعف.

---

(١) نوازل: جمع "نازلة" وهي المصيبة الشديدة.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: مادة "تصوف".

المصدر الإسلامي

أول من قال بأن مصدر الحياة الروحية إسلامي هم الصوفية أنفسهم، سواء منهم أصحاب الأذواق والمذاهب وكُتاب الطبقات. وقد ذهب مذهبهم فريق من المسلمين الذين ليسوا بصوفية، ولكنهم مع ذلك يناصرون الصوفية، ويعطفون عليهم كثيراً أو قليلاً؛ فأولئك وهؤلاء يرون أن حياة النبي وأصحابه التي صورناها آنفاً، وأن الكتاب والسنة، كل أولئك، هو المصدر الحقيقي لكل ما تواضع عليه[1] الزهاد والصوفية من قواعد الرياضة والمجاهدة، وما انكشف لبصائرهم من أنوار الحقيقة في المشاهدة. فهم إذن يدعمون مذهبهم بأمرين: أحدهما، ما أُثر عن النبي ﷺ من زهد ونسك وتعبد، وثانيهما، بعض آيات القرآن وعبارات الحديث القدسي وغير القدسي. فأما ما يستندون إليه من الأخبار التي تُروى عن زهد النبي وتقشفه، فقد فرغنا من الإبانة عنه في الفقرة السابقة، وهو في نظرنا أقوى دليل على أن مصدر الحياة الروحية في الإسلام إسلامي بحت. وأما ما يؤيدون به مذاهبهم المختلفة في الأذواق التي ذاقوها، وفي الحقائق التي كشفوها، من آيات القرآن وعبارات الحديث، فسنذكر أمثلة منه فيما يلي:

فمن آيات القرآن التي أيدوا بها مذهباً من مذاهبهم ما خاطب به الله رسوله في قوله عزل وجل: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) [الأنفال/ ١٧]: فهذه الآية الكريمة، وإن كانت لا تدل في ظاهرها على أكثر من أن

(١) تواضع على: اتفق على.

الله قد نصر المسلمين وأعز جندهم في حربهم على الكفار في غزوة بدر، إلا أن الصوفية قد تأولوها تأويلاً حملوها فيه ما تحتمل وما لا تحتمل من المعاني التي ينطوي عليها مذهبهم في أن الله وحده هو الفاعل المطلق الذي يصدر عنه ويُرد إليه كل فعل، وأن العبد من الرب بمثابة القلم من الكاتب الذي يمسك به ويحركه، ويجري به يده فيكتب ما يشاء.

ومنها قوله تعالى: (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ) [النور/ ٣٥]، وقوله تعالى: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وجْهُ اللَّهِ) [البقرة/ ١١٥]؛ فالصوفية يتخذون من هاتين الآيتين دعامة يقيمون عليها مذاهبهم في وحدة الوجود ووحدة الشهود، وتجلي الله في مخلوقاته. ومنها قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ ويُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ولا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ واللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ) [المائدة/ ٥٤]: فهذه آية كريمة بنى الصوفية عليها مذهبهم في الحب الإلهي بنوعيه: حب الله للإنسان، وحب الإنسان لله.

ومنها قوله تعالى: (أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا) [الأنبياء/ ٣٠]؛ فقد أيد الصوفية بهذه الآية مذهبهم في الحقيقة المحمدية، التي هي عندهم التعين الأول الجامع لكل التعينات العلوية والسفلية، والتي أجملت فيها الموجودات منذ الأزل، ثم فُصلت بعد ذلك، فكان من تفصيلها السماوات والأرض.

ومن الآيات التي يستدلون بها لتأييد مذاهبهم في التوبة والصبر، والتوكل، والتأمل في صنع الله، ومداومة الذكر والعبادة، والزهد في الدنيا، قوله تعالى في كتابه الكريم: (وتُوبُوا إلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا المُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) [النور/ ٣١]؛ (وأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إلَيْهِ) [هود/ ٣]؛ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا) [التحريم/ ٨]؛ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وصَابِرُوا ورَابِطُوا) [آل عمران/ ٢٠٠]؛ (إنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ) [الزمر/ ١٠]، (ولَمَن صَبَرَ وغَفَرَ إنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الأُمُورِ) [الشورى/ ٤٣]؛ (ولَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ المُجَاهِدِينَ مِنكُمْ والصَّابِرِينَ) [محمد/ ٣١]، (وتَوَكَّلْ عَلَى الحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ) [الفرقان/ ٥٨]، (وعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ المُؤْمِنُونَ) [آل عمران/ ١٢٢]، (فَإذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) [آل عمران/ ١٥٩]، (إنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ واخْتِلافِ اللَّيْلِ والنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وقُعُودًا وعَلَى جُنُوبِهِمْ ويَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ) [آل عمران/ ١٩٠- ١٩١]، (واذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وتَبَتَّلْ إلَيْهِ تَبْتِيلاً) [المزمل/ ٨] (أي انقطع إليه)؛ (واعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ اليَقِينُ) [الحجر/ ٩٩]؛ (واصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ والْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وجْهَهُ ولا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ) [الكهف/ ٢٨]؛ (واضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا) [الكهف/ ٤٥]، (اعْلَمُوا أَنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ ولَهْوٌ وزِينَةٌ وتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ والأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ

حُطَامًا وفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ ومَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ ورِضْوَانٌ ومَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا إلاَّ مَتَاعُ الغُرُورِ) [الحديد/ ٢٠]؛ (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إنَّ وعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلا تَغُرَّنَّكُمُ الحَيَاةُ الدُّنْيَا ولا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الغَرُورُ) [فاطر/ ٥].

ومن الأحاديث القدسية التي يوردها الصوفية، ويردون إليها بعض مذاهبهم، الأثر الذي أخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني"، فالصوفية يتخذون من هذا الحديث القدسي مصدراً لمذهبهم في الحب الإلهي، الذي هو عندهم المبدأ الأول في خلق العالم؛ إذ هم يرون أن الله كان ولا شيء معه، وأحب أن يرى ذاته في شيء غير ذاته، فخلق الخلق، وكان العالم منه بمثابة المرآة المجلوة التي يرى فيها ذاته. وإنهم ليفرعون على ذلك تفريعات عدة نجدها منبثة في تضاعيف مذهبهم في وحدة الوجود.

ومن الأحاديث القدسية أيضاً ما ورد على لسان الله عز وجل، وهو قوله: ".... ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يسعى بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي ينطق، وبي يعقل، وبي يبطش، وبي يمشي..."، فهذا حديث قدسي وجد فيه أصحاب الأذواق والمواجيد من الصوفية مجالاً خصباً ومنبعاً فياضاً بمعاني الاتحاد الذي يقوم عندهم على فناء العبد في الرب، أو المحب في المحبوب، أو الخلق في الحق؛ بحيث يصبح الإنسان في حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبه وهو الله،

فإذا بالذاتين تتحدان، وتصبحان ذاتاً واحدة هي التي يصدر عنها كل ما يحسه الإنسان بجوارحه، وكل ما يشعر به في جوانحه.

ومن الأحاديث غير القدسية التي وردت على لسان النبي صلى الله عليه وسلم وعدها الصوفية أساساً لكثير من رياضاتهم وأذواقهم، قوله ﷺ: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، فهم يدعمون بهذا الحديث مذهبهم في أن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم، فقد تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود.

ومنها قوله ﷺ: "أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك"، فهذا الحديث يعد عندهم قواماً لما ينبغي أن يأخذ به الإنسان نفسه من مجاهدة وكبح جماح، على وجه تتخلى معه عن صفاتها المذمومة، وتتحلى بالصفات المحمودة.

ومن الأحاديث النبوية التي يزعم الصوفية أنها تصفهم، وتصور أحوالهم، وتشير إلى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء وعامة الناس، وإلى مكانتهم عند الله، قوله ﷺ: "إن من عباد الله لأناساً ما هم بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم[1] الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل". قال رجل: فمن هم، وما أعمالهم؟ لعلنا نحبهم. قال رسول الله ﷺ: "قوم يتحابون بروح الله عز وجل من غير أرحام بينهم، ولا أموال يتعاطونها بينهم، والله إن وجوههم لنور، وإنهم لعلى منابر من نور، لا

(1) يغبطهم: غبط فلانا أي تمنى له مثل ما له من النعمة من غير أن يريد زوالها عنه.

يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس". قالوا: ثم قرأ: (أَلا إنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ولا هُمْ يَحْزَنُونَ) [يونس/ ٦٢].

فهذه النصوص مضافة إلى سيرة مُحَمَّد التي سارها قبل الإسلام وبعده، تبين لنا في وضوح وجلاء أن الحياة الروحية الإسلامية قد وجدت في حياة النبي ﷺ وفي كتاب الله وسنة رسوله، مصدرها الأول الذي استمد منه الزهاد زهدهم، واستقى منه الصوفية أذواقهم، ووجد فيه أولئك وهؤلاء ما يؤيدون به مذاهبهم.

نظرية المصدر الهندي

على أن هناك فريقاً من العلماء يذهب إلى أن مصدر الحياة الروحية في الإسلام هندي، ويعتمد هؤلاء في تأييد وجهة نظرهم على ما يلاحظ من أوجه الشبه بين بعض مظاهر التصوف النظرية والعملية في الإسلام، وبين ما ورد في بعض الكتب الدينية الهندية من عقائد وأدعية وأناشيد، وما يصطنعه فقراء الهنود وزهادهم من طرق في الرياضة والعبادة، والتفكر والذكر والمعرفة.

ويعد أبو الريحان مُحَمَّد بن أحمد البيروني (٣٥١- ٤٤٤هـ/ ٩٦٣- ١٠٤٨م) خير من كتب عن الهند، وأدق من وصف أحوالهم، وعرض لعقائدهم وعلومهم ومذاهبهم الدينية والفلسفية، لاسيما أنه كان عالماً باللغة السنسكريتية، وعاش في الهند زمناً طويلاً، ووضع في ذلك كتباً أهمها: "تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة". ولم يقف

البيروني في هذا الكتاب عند حد العرض والوصف ونقل النصوص؛ بل تجاوز هذا كله إلى الموازنة والإبانة عن أوجه الشبه بين ما يعرضه من عقائد الهنود وحكمتهم وبين أنظار اليونان ومذاهبهم الفلسفية من ناحية، وبينها وبين أذواق الصوفية المسلمين وأقوالهم وطرقهم في الرياضة من ناحية أخرى. والذي يعنينا هنا هو أن نتبين مع البيروني إلى أي حد يقع التشابه بين المذاهب الهندية في الرياضة والمجاهدة والعبادة والمعرفة ونظيراتها عند صوفية المسلمين، وهو ذلك التشابه الذي اتخذ منه كثير من المستشرقين أساساً أقاموا عليه نظريتهم القائلة بأن مصدر التصوف الإسلامي هندي.

فمن الأشياء التي أبان البيروني عن وجه الشبه فيها بين حكماء الهند واليونان من ناحية، وبين صوفية المسلمين من ناحية أخرى، القول بأن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبهاً بها على غاية إمكانه، يتحد بها عند ترك الوسائط، وخلع العلائق والعوائق[1]. ومنها القول بالتناسخ الذي يدور حول تردد النفوس الباقية في الأجسام البالية، وانتقالها من بدن إلى بدن، وما يترتب على ذلك من قول بالحلول[2]: فبعد أن أبان البيروني أن التناسخ هو من أخص خصائص الفلسفة الدينية للهنود، وأنه في رأيه علم النحلة الهندية، حتى إن من لم ينتحله لم يك منها، ولم يعد من جملتها[3]،

---

(1) تحقيق ما للهند من مقولة: ص ١٦.

(2) الحلول: يعني أن الله تعالى حل في جميع أجزاء الكون في البحار والجبال والصخور والأشجار والإنسان والحيوان. مع بقاء عنصر كل من الطرفين– اللذين حل أحدهما في الآخر– على حالته الأولى.

(3) نفس المرجع: ص ٢٢– ٢٩.

نراه يقول: ".. وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال: إن الدنيا نفس نائمة، والآخرة نفس يقظانة. وهم يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسي. ومنهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد، ويعبر عن ذلك بالظهور الكلي. وإذا أجازوا ذلك فيه لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر"(١).

ومنها كيفية الخلاص من الدنيا، وصفة الطريق المؤدي إلى هذا الخلاص، وما يحصل عندئذ من المعرفة، وفي ذلك يقول البيروني: "إن النفس مرتبطة في العالم، وإن لرباطها سبباً، وسبب الوثاق هو الجهل، وخلاص النفس هو إذن بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كلي مغن عن الاستقرار، نافٍ للشكوك". واستشهد في هذا المقام بقول صاحب كتاب "باتنجل"، وهو: "إفراد الفكرة في وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به. ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب"(٢)، حتى يقول: "ومن بلغ هذه الغاية، غلبت قوته النفسية على قوته البدنية فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء، بحصولها يقع الاستغناء.." وعد هذه الأشياء الثمانية(٣). وقد عقب البيروني هنا بقوله: "وإلى مثل هذا أشارت الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة، فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان: قديمة لا يجري عليها تغير

(١) تحقيق ما للهند من مقولة: ص ٢٩.

(٢) تحقيق ما للهند: ص ٣٤.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

واختلاف، بها يعلم الغيب، ويفعل المعجز، وأخرى بشرية للتغير والتكوين"[1].

ومنها اتحاد النفس بمعقولها، وما يؤدي إلى هذا الاتحاد في طريق "باتنجل" والصوفية. وأخص خصائص طريق "باتنجل" هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى أن إقامة الشعائر الدينية، وأداء فروض العبادة، هما سبيل الإنسان إلى السعادة، بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله، والتأمل المتصل في الله: فإن الذكر والتأمل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليهما إلى اتحاده بالله وبالكون، اللذين ليسا إلا حقيقة واحدة: مذهب تصوفي روحي خالص، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شيء، والزهد في كل شيء، والرياضة الروحية التي يفنى فيها الإنسان عن كل شيء حتى عن نفسه، فإذا هو يستشعر في هذا كله سعادة لا تجاوزها سعادة، وطمأنينة لا تعدلها طمأنينة[2]. وقد كشف البيروني عن أوجه الشبه بين طريق "باتنجل" هذا وطريق الصوفية، فقال: "وإلى طريق باتنجل ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق، فقالوا: مادمت تشير فلست بموحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة. ويوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد، كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا أتحقق من هو أنا بالأنية، ولا أنا بالأينية، إن عدت فبالعودة فرقت، وإن

---

(1) نفس المرجع والصفحة.

(2) محاضرات في الفلسفة العامة والفلسفة الشرقية ألقاها الدكتور محمد مصطفى حلمي بكلية أصول الدين: الطبعة الثانية سنة ١٩٣٧م، ص ١٤٩.

أهملت فبالإهمال خففت، وبالاتحاد ألفت وكقول أبي بكر الشبلي: اخلع الكل تصل إلينا بالكلية، فتكون ولا تكون، أخبارك عنا، وفعلك فعلنا، وكجواب أبي يزيد البسطامي وقد سُئل: بم نلت ما نلت؟.. إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو"[1].

وعلى هذا النحو نرى البيروني يفيض في وصف فلسفة الهند الدينية، ومذاهبهم في الله، والموجودات الحسية والعقلية، وتعلق النفس بالمادة، وتناسخ الأرواح، وطريق المعرفة والسعادة، وكيفية الخلاص من الدنيا، وهو في كثير من هذه المواضع يقارن بين عقائد الهند والإسلام والنصرانية، ومذاهب الفلسفة اليونانية، والأفلاطونية الجديدة والصوفية.

ولعل أهم العقائد الهندية التي لعبت دوراً مهماً في التصوف الإسلامي هي عقيدة تناسخ الأرواح، وما تُسلم إليه من مذهب في الحلول ووحدة الوجود، وفي اتحاد العقل والعاقل والمعقول؛ بحيث يصير هذا كله شيئاً واحداً.

وقد سار على نهج البيروني طائفة من العلماء المستشرقين أمثال هورتن Horten، وبلوشيه Blochet، وماسينيون Massignon، وجولدزيهر Goldziher، وبراون Browne، وأولير O'Leary، وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم، وتفصيل آرائهم في تأثر التصوف الإسلامي بالمذاهب الهندية المختلفة. ويكفي أن نشير هنا إلى ما يراه

---

(1) تحقيق ما للهند: ص ٤٣.

الأستاذ ماسينيون من أن بحث الأطوار التي أدت إلى إدخال الذكر في طرق الصوفية المتأخرين قد دل على تسرب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامي، وإلى ما يراه الأستاذ براون من بعض أوجه الشبه الظاهرة بين المذاهب الصوفية في صورها الأولى وبعض المذاهب الهندية، لاسيما الفيدانتا سارا[1]، ولو أنه ينظر إلى هذا التشابه على أنه مبالغ فيه؛ إذ هو عنده سطحي أكثر من أن يكون جوهرياً[2] وإلى ما يزعمه جولدزيهر من أن قصة حياة إبراهيم بن أدهم الذي يقال إنه كان من الأمراء ولكنه تخلى عن الإمارة وآثر حياة الزهاد، هي بعينها قصة بوذا، وأن استعمال المسابح مستمد من البوذية، وإلى ما يذهب إليه الأستاذ أوليري من أنه لا ينبغي إغفال ما يحتمل أن يكون للبوذية من تأثير على التصوف الإسلامي؛ إذ شاعت التعاليم البوذية في بلاد الفرس وما وراء النهر في العصر الجاهلي، ووجد بعض المعابد البوذية في بلخ إحدى مدن خراسان.

---

(1) الفيدانتا سارا مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من "الفيدا"، وهو كتاب آري مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية. ومعنى "الفيدا" هو معرفة المجهول عن طريق الدين، في حين أن معنى "الفيدانتا" هو تكميل الفيدا. ويشتمل كتاب "الفيدا" على أوراد تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية. ويرجع تاريخ مدرسة "الفيدانتا" إلى القرن الخامس بعد الميلاد.. ويعد مذهبها أكثر المذاهب تصويراً للديانة البرهمية. ولقد كانت عناية هذه المدرسة في أول عهدها موجهة بصفة خاصة إلى شرح "الفيدا"، إلا أن مذهبها ما لبث أن استحال إلى فلسفة نظرية فيها عمق وطرافة. وأخص ما كان يمتاز به ذلك المذهب هو القول بوحدة الوجود، وإنكار الوجود على كل الكائنات الجزئية في ذاتها، والاعتراف لها به على قدر ما فيها من عنصر إلهي مستمد من إلههم "براهما"؛ فليس طريق النجاة والسعادة في الزهد والتعبد فحسب، وإنما هو أيضاً في أن يعرف أن براهما في كل شيء، وأن كل شيء هو "براهما".

(2) Browne, Edward G., A Literary History of Persia, (London-Cambridge, 1902- 1924), vol. I, p. 419.

ومع ذلك فإن الأستاذ أوليري يرى أن البحث الدقيق لا ينتهي إلى أن الأثر البوذي كان ذا خطر عظيم في التصوف الإسلامي، لاسيما أن التشابه الذي يوجد بين النيرفانا البوذية والفناء الصوفي إنما هو تشابه سطحي؛ فالمذهب البوذي في النيرفانا هو المذهب الذي يصور النفس الإنسانية وقد فقدت فرديتها في طمأنينتها المطلقة التي لا تشوبها شائبة من حس أو شهوة، والمذهب الصوفي في الفناء، وإن كان يدعو كذلك إلى فقدان الفردية، إلا أنه ينظر إلى البقاء الدائم على أنه يوجد في المشاهدة الذوقية للجمال الإلهي. وهنا ينتهي الأستاذ أوليري إلى أن هناك مقابلاً هندياً للفناء الصوفي، غير أن هذا المقابل ليس في البوذية، وإنما هو في وحدة الوجود التي جاءت في الفيدا[١].

ولقد كان اشتراك التصوف الإسلامي مع الديانة البرهمية في عقيدة وحدة الوجود من أهم الدوافع التي حملت بعض الباحثين على اعتقاد أن مصدر التصوف التيوزوفي[٢] لا يمكن أن يكون إسلامياً، وذلك لما يلاحظ من تعارض بين وحدة الوجود – وهي الفكرة الكبرى في هذا التصوف – وبين عقيدة الإسلام الرئيسية في التوحيد. على أننا إذا أنعمنا النظر في هذا التعارض ألفيناه ظاهرياً أكثر من أن يكون جوهرياً، وتبيناً أن ما ينتهي إليه الصوفية من إثبات لوحدة الوجود، ليس في الحقيقة إلا ضرباً جديداً من

---

(1) O'Leary, De Lacy, Arabic Thought and its Place in History, (London 1922), p. 190- 191.

(٢) التصوف التيوزوفي هو التصوف الإشراقي الذي يدور المذهب الرئيسي فيه على اتحاد العبد بالرب.

تذوق العقيدة الإسلامية في التوحيد، وإلا لوناً مستحدثاً من ألوان التعبير عنها، تأثر فيه الصوفية المتأخرون بما عرفوه وأساغوه من حكمة الهند ودينهم، وفلسفة اليونان وأنظارهم، وبغير هذا من ثقافات الأمم القديمة ذوات الحضارات الراقية التي اتصل بها المسلمون ألواناً مختلفة من الاتصال في عهود تاريخهم المتعاقبة، وفي العهد العباسي بنوع خاص.

هذا هو مجمل الملحوظات والآراء التي يقدمها من ذكرنا من العلماء، وهي ملحوظات وآراء بعضها صحيح من الناحية الموضوعية، وبعضها الآخر ما يزال في حاجة إلى مزيد من التحقيق. ولكن ليس من بينها على أي حال ما يقوم دليلاً قاطعاً على أن نشأة التصوف الإسلامي، فضلاً عن نشأة الزهد ترجع إحداهما أو كلتاهما إلى مصدر هندي. ولعل كل ما هنالك من طرافة في هذه الملحوظات والآراء أنها تقارب بين بعض التعاليم النظرية والعلمية في التصوف الإسلامي، وما يمكن أن يعد نظيراً لها أو شبيهاً بها في بعض المذاهب البراهمية والبوذية، التي انطوت عليها الكتب والتعاليم المعروفة عن هاتين الديانتين الهنديتين. وليس من شأن هذا التقارب الذي يقرره بعض هذه الآراء أن ينفي ما سبق أن أثبتناه آنفاً، وهو أن نشأة الحياة الروحية في الإسلام كانت إسلامية، وأن مصدر الزهد الذي جنح إليه الزهاد الأولون هو حياة النبي ﷺ، كما أن منبع المصطلحات الصوفية والمذاهب التي أقيمت على أساس من الذوق والوجد هو الكتاب والسنة. وإلا فنحن لكي نثبت أن مصدر الحياة الروحية الإسلامية هندي، برهمي أو بوذي، مضطرون إلى أن نثبت أولاً أن بعض التعاليم البراهمية أو البوذية في الزهد والفقر والتفكر كانت شائعة في

تلك البيئة العربية التي نشأ فيها مُحَمَّد، سواء قبل الإسلام أو بعده. تلك لعمري مسألة مازال يعوزها الدليل المادي الذي لا شبهة فيه ولا غبار عليه. وأكبر الظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيروني كتابه القيم (تحقيق ما للهند من مقولة)، وهو ذلك الكتاب الذي يعد بحق أهم المراجع وأدقها وأوفاها في ذلك الباب.

ونحن نعلم أن البيروني انتهى من وضع كتابه هذا في الربع الأول من القرن الخامس للهجرة، أي في وقت متأخر عن الوقت الذي كان قد بدأ يتحنث فيه النبي، ويتقشف أصحابه، ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد، بل وعن الوقت الذي بدأ الزهد يستحيل فيه إلى علم نظري وعملي، له أذواقه ومجاهداته، وحقائقه ومشاهداته، يعرف تارة باسم علم التصوف، وتارة أخرى باسم علم الباطن، وأطواراً مختلفة بأسماء أخرى تدل على مبلغ ما عرض لموضوعه من اتساع النطاق، ولمذاهبه من امتداد الآفاق.

وهب أننا سلمنا جدلاً برأي من قال بالتشابه بين وحدة الوجود البراهمية والاتحاد الصوفي، أو برأي من قال بهذا التشابه بين النيرفانا البوذية والفناء الصوفي، فإننا لا نستطيع من ذلك أن نقرر لمجرد هذا التشابه أن الاتحاد أو وحدة الوجود أو الحلول عند الصوفية مستمد من العقائد المقابلة في الديانة البراهمية، ولا بأن الفناء أو الغيبة عن الحس والانسلاخ من النفس عند الصوفية مردود إلى النيرفانا البوذية، بل إنه ستظل هناك فروق جوهرية بين هذه وتلك؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن انتهاء

مذهبين إلى نتيجة واحدة، أو إلى نتيجتين متشابهتين، لا يعني دائماً أن أحد هذين المذهبين متأثر بالآخر أو مستمد منه، وإنما هو قد يعني أيضاً أن نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة، الأمر الذي لا بد معه من أن تنتهي هذه النفوس إلى نتيجة واحدة، أو إلى نتائج متشابهة.

وجملة القول: أن الأثر الهندي في التصوف الإسلامي، أو في أي مظهر من مظاهر الحياة الروحية أو العقلية الإسلامية، كان لا يزال ضعيفاً حتى إشراف[1] القرن العاشر للميلاد على النهاية (أواخر القرن الرابع للهجرة)، لاسيما إذا قيس بالأثر الأفلاطوني الجديد، أو بآثار النصارى من النساطرة واليعاقبة في تاريخ الحضارة الإسلامية. وهذا ينتهي بنا إلى أنه إذا كان ثمة تشابه بين التصوف الإسلامي في أية صورة من صوره الأولى وبين بعض التعاليم البراهمية والبوذية، فليس معنى هذا أن الصوفية أخذوا عن هذه أو تلك، وتأثروا بها فيما عكفوا عليه من زهد وعبادة ورياضة ومجاهدة، وما عمدوا إليه من تأسيس علم ذوقي روحي موضوعه الحقيقة العلمية، وغايته المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية، وإنما معناه أن تلك العناصر الهندية من نظرية وعملية قد شاعت بين الصوفية بعد أن كانت قد تحنث نبيهم، وزهد أصحابه وتقشفوا، بل وبعد أن كان قد ظهر زهادهم وعبادهم، واستحال هذا كله إلى علم لسلوك طريق الله، يعرف باسم علم التصوف، فوجد فريق من الصوفية بعد أن كانت قد تحنث نبيهم، وزهد

(١) إشراف: قُرب.

أصحابه وتقشفوا، ظن فريق من الباحثين أن بعض المذاهب والأذواق الصوفية مستمد من مصدر هندي، والواقع أن هذه المذاهب والأذواق قد نسجت لأول مرة من خيوط إسلامية بحتة، غير أن بعضها اصطبغ بصبغة هندية، في حين أن بعضها الآخر اصطبغ بصبغة فارسية، أو نصرانية، أو يونانية، على الوجه الذي سنبينه من خلال ما سنذكره عن بقية المصادر الأخرى للحياة الروحية الإسلامية.

نظرية المصدر الفارسي

والذين يذهبون إلى أن للتصوف الإسلامي مصدراً فارسياً، يستدلون على ذلك بما يحدثنا به التاريخ من وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب في مختلف العصور، كما يستدلون بأن فريقاً كبيراً من شيوخ الصوفية الأفذاذ الذين ظهروا في العهود الأولى للتصوف كانوا من الفرس. غير أن اتصال العرب بالفرس، وإن كان صحيحاً من الناحية التاريخية، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نتبين في وضوح وجلاء أن العقائد الدينية الفارسية، والأنظار الفلسفية، قد انتقلت عن طريق هذا الاتصال في صورة واضحة إلى العرب، وتغلغلت في نفوسهم وعقولهم تغلغلاً قوياً يمكن أن يقال معه: إن التصوف بصفة خاصة كان أثراً من آثاره، وثمرة من ثمراته، وها هو ذا الأستاذ براون – وهو من أكبر الباحثين في تاريخ الفرس وحياتهم العقلية والشعورية والأدبية والاجتماعية – يقول في هذا الصدد: "إن جهلنا بما كان شائعاً من الأفكار في العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراسة هذه المسألة دراسة معتمدة على المنهج التاريخي المقارن أمراً

عسيراً جداً"[١]. وهذا يعني – بعبارة أخرى– أن الأثر الفارسي في الحياة العربية إبان العصر الجاهلي لم يكشف عنه بعد كشفاً واضحاً صريحاً، يكفي لإثبات أن الحياة الروحية الإسلامية قد استمدت من مصدر فارسي، بخلاف ما كان عليه ذلك الأثر الفارسي في الإسلام، وفي العصر العباسي بنوع خاص؛ فقد كان ذلك العصر حافلاً بكثير من حملة العلم وأصحاب النحو، وأهل الحديث والتفسير، والمتكلمين، وغيرهم من الصفوة الممتازة، الذين كان سوادهم الأعظم فرساً عاشوا في ظل الإسلام. يضاف إلى هذا أن الصلات الاجتماعية والسياسية بين الفرس والمسلمين وقتئذٍ كانت من القوة والوثاقة؛ بحيث لا يمكن إنكار ما أنتجت هذه الصلات من آثار قيمة من الحياة العربية الإسلامية على اختلاف نواحيها.

أما أن التصوف الإسلامي مستمد من مصدر فارسي لأن فريقاً كبيراً من شيوخ الصوفية كان من الفرس، فذلك ما لا نستطيع أن نقر عليه القائلين به: صحيح أنه كان من صوفية الفرس، من ترك أثراً لا يمحى في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة. وفي تطور التصوف واستحالته إلى علم بصفة خاصة. ومن هؤلاء معروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١هـ)، وأبو يزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١هـ). ولكن ليس أقل من هذا صحة أن ازدهار الحياة الروحية الإسلامية، واصطباغ التصوف فيها بالصبغة العلمية، لم يكن أثراً من آثار صوفية الفرس وحدهم، وإنما هو كذلك ثمرة يانعة من ثمرات هذه الجهود الرائعة التي بذلها كثير من صوفية

---

(1) Browne, Edward G., A Literary History of Persia, (London–Cambridge, 1902- 1924), vol. I, p. 419.

العراق ومصر والشام؛ فقد كان أبو سليمان الداراني (المتوفى سنة ٢١٥هـ) صوفياً عربياً عراقياً من واسط بين الكوفة والبصرة، وكان ذو النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥هـ) صوفياً مصرياً، يقال إنه ولد من أبوين نوبيين أو قبطيين. ولهذين الصوفيين، وكثير غيرهما من الصوفية غير الفرس– الذين يضيق المقام عن ذكرهم – نفحات صادقة، وصفحات مشرقة، في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية؛ ولعل هذه الصفحات وتلك النفحات ليست أقل خطراً في ترقية التصوف الإسلامي مما كان لنظيراتها عند صوفية الفرس، بل ولعل من صوفية العرب أنفسهم من كان له أثر كبير في صوفية الفرس، ويكفي أن نذكر في هذا المقام محيي الدين بن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨هـ)، وشرف الدين عمر بن الفارض (المتوفى سنة ٦٣٢هـ)، وقد كان كلاهما عربياً أصيلاً، أو منحدراً من أصل عربي على الأقل، كما كان لكل منهما فضلٌ كبيرٌ في إقامة التصوف التيوزوفي على دعائم قوية، فيها طرافة روحية وجدة فلسفية، ناهيك بما كان لأولهما من أثر قوي في تصوف كثير من صوفية الفرس أمثال العراقي (المتوفى سنة ٦٩٧ أو سنة ٦٩٨هـ)، وعبد الرحمن الجامي الكرماني (المتوفى سنة ٨٩٨هـ)، وناهيك أيضاً بما تلقاه مؤلفات هذا الشيخ الأكبر بصفة عامة وكتابه (فصوص الحكم) بصفة خاصة، من عناية متصوفة الفرس بدراستها وشرحها في الأيام الأخيرة[1].

---

(1) Browne, Edward G., A Literary History of Persia, (London- Cambridge, 1902- 1924), vo. I, p. 419- 420.

وهذا ينتهي بنا إلى أن مصدر التصوف الإسلامي الأول ليس فارسياً، وأنه إن صح أن لصوفية الفرس أثراً في الحياة الروحية الإسلامية، فإنما كان ذلك بعد الإسلام، وبعد أن كانت تحنث النبي، وتعبد الصحابة والتابعين، وزهد الزهاد، قد تجمع كله، واستحال إلى علم لقواعد سلوك، وبواطن القلوب، وأسرار النفوس. هنالك أخذ صوفية الفرس بنصيبهم في تلك الحركة الروحية النظرية والعملية، كما أخذ صوفية العرب بحظهم منها، وهنالك اختلط العرب والفرس، وامتزجت عقائدهم، وتشابهت مذاهبهم، وتضافرت جهودهم، فكان من ذلك كله هذا الازدهار الذي ظفر به علم التصوف.

على أن ثمة شبهاً ظاهراً بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية؛ فالزهد في التصوف الإسلامي يشبه الزهد والرهبنة في الديانة المانوية(1)، كما يشبه الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الديانة المزدكية(2). وعقائد الشيعة وغلاتهم في حق الملك الإلهي، وفي حلول الله في الإمام، تكاد تكون صوراً جديدة لعقائد فارسية قديمة. ولقد شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم، ووجدت من الشيعة من اعتنقها وتعصب لها، ومن الصوفية من تلقاها بالقبول، وتأثر بها عن قصد أو عن

(1) نسبة إلى ماني مؤسسها الذي ولد سنة ٢١٥ أو سنة ٢١٦م، كما يقول البيروني في الآثار الباقية.

(2) نسبة إلى مؤسسها مزدك الذي ولد سنة ٤٨٧م.

غير قصد. ومذهب الصوفية في الحقيقة المحمدية، وأنها أول مخلوق خلقه الله، ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى علوية وسفلية، تشبه إلى حد بعيد ما ورد في الكتاب الزرادشتي المعروف باسم (زند أفستا)، وهو أن هرمز إله الخير في ديانة زرادشت لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً، بل خلقه بواسطة الكلمة الإلهية[1].

ومع هذا كله، فإن أياً من ألوان هذا التشابه لا يدل دلالة قوية على أن المصدر الأول للتصوف الإسلامي كان فارسياً.

ولعله إن دل على شيء فإنما يدل على أن الصلات الثقافية والدينية التي نشأت بين الفرس والعرب، وقد انضووا[2] جميعاً تحت لواء الإسلام، قد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد، واحتكت التعاليم والمذاهب، وتفاهمت العقول والنفوس، وشارك العرب من ناحية، والفرس من ناحية أخرى في دعم هذه الحياة الروحية الإسلامية في مختلف صورها التي وجدت بذورها الأولى في أرض الجزيرة العربية؛ حيث كانت تحنث النبي وزهد أصحابه، وتعبد العباد وتصوف الصوفية الذين كان كلهم من العرب، ووقع أن شاركوا المانوية والزدكية في زهدهم، وتأثروا بالزرادشتية في بعض عقائدهم.

---

(1) ابن الفارض والحب الإلهي للدكتور محمد مصطفى حلمي: ص ٢٨٨.

(2) انضووا: مالوا وانضموا.

نظرية المصدر النصراني

وكما ذهب فريق من الباحثين إلى أن في الحياة الروحية الإسلامية طائفة من العناصر التي ترجع إلى أصول فارسية وهندية، فقد ذهب فريق آخر من هؤلاء الباحثين إلى أن ثمة عناصر روحية أخرى يمكن أن ترد إلى أصول نصرانية.

ويؤيد هذا الفريق مذهبه بما كان يوجد من صلات بين العرب والنصارى، سواء في الجاهلية أم في الإسلام، وبما يلاحظ من أوجه الشبه الكثيرة بين حياة الزهاد والصوفية، وتعاليمهم، وفنونهم في الرياضة والخلوة والتعبد وبين ما يقابل هذا كله في حياة المسيح وأقواله، وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم في العبادة واللباس. ومن هؤلاء الباحثين فون كريمر von Kremer، وجولدزيهر Goldziher، ونلدكه Noldeke ونيكلسون Nicholson، وفنسنك Wensinck، وآسين بالاسيوس Asin Palacios، وأندريه Andrae وأوليري O'Leary.

ويكفي أن نشير هنا إلى ما يذهب إليه بعض هؤلاء العلماء في هذا الصدد: ففون كريمر ينظر إلى التصوف الإسلامي، وإلى بعض الأقوال المأثورة عن الصوفية، على أنهما ثمرات نمت ونضجت في بلاد العرب تحت تأثير جاهلي؛ حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى، وكان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهباناً. وجولدزيهر يستند إلى ما تقرره النصرانية من إيثار الفقر والفقراء على الغنى والأغنياء، فيزعم أن ما ورد في الحديث

النبوي من هذا المعنى مستمد من النصرانية، وهذا يسلم بطبيعة الحال إلى أن الفقر وهو من أخص خصائص الحياة الروحية الإسلامية إنما يرد إلى مصدر نصراني. ونلدكه يرى أن لباس الصوف نصراني، وكذلك ما يصطنعه الصوفية من صمت وذكر فإنه عند نيكلسون مأخوذ عن النصرانية.

هذا فيما يتعلق بالحياة الروحية من حيث هي زهد وطريقة في العبادة والرياضة واللباس، أما فيما يتعلق بها من حيث هي مذاهب تصور منازع أصحابها الفلسفية واتجاهاتهم الروحية والعلمية معاً، فإن هناك طائفة من القصص والأقوال التي تروى عن المسيح مما ورد في كتب الصوفية أنفسهم، ويمكن أن يؤخذ على أنه مصدر لبعض المذاهب الصوفية الإسلامية؛ فمن هذا القبيل ما يروى عن المسيح أنه مر على طائفة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية[1]، فقال: ما أنتم؟ فقالوا: نحن عباد، قال: لأي شيء تعبدتم؟ قالوا: خوَّفنا الله من النار فخفنا منها. فقال: حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم، ثم جاوزهم ومر بآخرين أشد عبادة منهم فقال: لأي شيء تعبدتم؟ قالوا: شوقنا الله إلى الجنان وما أعد فيها لأوليائه، فنحن نرجو ذلك، فقال: حق على الله أن يعطيكم ما رجوتم. ثم جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون، فقال: ما أنتم؟ قالوا: نحن المحبون لله لم نعبده خوفاً من ناره، ولا شوقاً إلى جنته، ولكن حباً له، وتعظيماً لجلاله. فقال: أنتم أولياء الله حقاً، معكم أمرت أن أقيم، فأقام بين

---

(1) الشنان البالية: القرب القديمة التي يبس جلدها.

أظهرهم[1]. قال أبو طالب المكي: وفي لفظ آخر أنه قال للأولين: مخلوقاً خفتم ومخلوقاً أحببتم، وقال لهؤلاء: أنتم المقربون[2]: فهذه القصة يمكن أن ينظر إليها بعض الباحثين على أنها مصدر للنظرية الصوفية الكبرى في الحب الإلهي الذي سيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية، وصدر فيه فريق منهم عن خوف من النار، وفريق آخر عن طمع في الجنة وشوق إليها، وطائفة عن إقبال على الله لذاته وشوق إلى مطالعة جماله، بصرف النظر عما أعد للكافرين من عذاب النار، وللمقربين من ثواب الجنة.

على أننا وإن كنا لا ننكر ما يوجد من أوجه الشبه بين حياة الزهاد ولباسهم وبعض تعاليم الصوفية وطرقهم في العبادة ومذاهبهم في الحب الإلهي، وبين حياة الرهبان ولباسهم، وبعض ما أثر عن المسيح وحوارييه من أقوال في المحبة وغير المحبة من شئون الحياة الروحية، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نتخذ من أوجه الشبه هذه دليلاً على أن مصدر الحياة الروحية في جملتها وتفاصيلها نصراني، صحيح أن كثيراً من العرب الجاهليين كانوا نصارى، كما كان كثيرٌ من هؤلاء النصارى قسيسين ورهباناً، وصحيح أيضاً أنه كان ممن مال إلى الرهبنة من العرب من يبني الأديرة[3]: فقد روي عن حنظلة الطائي أنه فارق قومه وتنسك، وبنى ديراً بالقرب من شاطئ الفرات؛ حيث ترهب فيه حتى مات. وكذلك قيل عن قس بن ساعدة إنه

([1]) فأقام بين أظهرهم: أقام بينهم.

([2]) قوت القلوب: ج ٣، ص ٨٢.

([3]) أديرة: جمع "دير" وهو دار الرهبان والراهبات.

كان يتقفر[١] القِفار[٢]، ولا تكنه دار، يتحسى بعض الطعام، ويأنس بالوحوش والهوام. وصحيح أيضاً أنه يروى عن أمية بن أبي الصلت أنه لبس المسوح تعبداً، وأن لكل من قس وأمية نثراً وشعراً طُبعا بطابع ديني، واصطبغا بصبغة الزهد في الدنيا والنظر في الكون. وصحيح بعد هذا كله وفوق هذا كله أن القسس والرهبان كانوا ينبثون هنا وهناك في أسواق العرب، يعظون ويبشرون ويتحدثون عن البعث والحساب، والجنة والنار، كما يدل على ذلك كثير من آيات القرآن التي تتحدث عنهم، وتحكي أقوالهم، وتفند مذاهبهم، وتصور إلى أي حد كانت تعاليمهم منتشرة بين العرب: فهذا كله صحيح لا شبهة فيه ولا غبار عليه؛ ولكن الذي ليس بصحيح هو أن نجعل منه أساساً يبنى عليه القول بأن زهد الزهاد، وتصوف الصوفية من المسلمين، ومذاهب أولئك وهؤلاء في الرياضة والمجاهدة والذوق والوجد والمشاهدة، إنما هي أشياء اقتبسها المسلمون عن النصارى، وعن الرهبان بنوع خاص.

ولست أدري لم يقصر الباحثون أنظارهم على حياة المسيح وأقواله، والرهبان وأحوالهم حين يحاولون أن يلتمسوا للحياة الروحية الإسلامية مصدراً في النصرانية؛ وما الذي يمنع من أن نساير طبيعة الحياة العربية في الجاهلية، وقد كانت وقتئذ حياة خشنة لا حظ لها من ترف، ولا أثر فيها لنعومة؛ بحيث يمكن أن يقال: إن حياة الزهاد والصوفية في الإسلام، إنما

---

(١) يتقفر: يتبع الأثر.

(٢) القِفار: جمع "قفر" وهو الخلاء من الأرض.

هي استمرار لهذه الحياة الخشنة البعيدة عن الزخرف والنعيم، والتي كان يحياها العرب الجاهليون بصفة عامة، والتي كانت تصطبغ عند بعضهم بصبغة الخلوة والانقطاع عن الناس إلى التفكر والتقرب من الآلهة، يلتمسون عندهم الخير والحكمة، بل وما الذي يمنع أيضاً من أن يكون مرجع الحياة الروحية الإسلامية هو هذه الحياة التي كان يحياها قوم في الجاهلية يعرفون ببني صوفة(١)، انفردوا لخدمة الله عند بيته الحرام؟ وقد يعترض معترض فيقول: إنك بهذا تنسب الحياة الروحية الإسلامية إلى قوم في الجاهلية، بدلاً مما يردها إليه غيرك من الباحثين من أصول في حياة المسيح والرهبان والقسيسين، وكلا الرأيين مخالف لما تتمسك به من أنها ترجع إلى أصول إسلامية. على أنه ليس على الحياة الروحية الإسلامية ضير من أن تكون بذورها الأولى قد وجدت في أرض الجزيرة العربية إبان العصر الجاهلي، ثم نمت وترعرعت في ظل الإسلام، مثلها في هذا كمثل غيرها من ألوان الحياة الدينية والعقلية والأدبية. وكيف لا، وها هو ذا تحنث مُحَّد الذي صورناه في موضعه من هذا القسم(٢)، يحدثنا التاريخ بأنه

(١) بنو صوفة نسبة إلى رجل في الجاهلية يسمى صوفة بن مر بن أد بن طابخة، سُمي بهذا الاسم لأن أمه ما كان يعيش لها ولد، فنذرت لئن عاش لتعلقن في رأسه صوفة، ولتجعله ببطن الكعبة يخدمها. وكانت إجازة الحج من عرفة إلى منى، ومن منى إلى مكة لصوفة هذا. وظلت الإجازة في عقبه حتى أخذتها عدوان، وظلت في عدوان حتى أخذتها قريش. وقد ذهب بعضهم في أصل النسك إلى أن النساك ينسبون إلى بني صوفة؛ لأنهم أول من انفرد بخدمة الله تعالى عند بيته الحرام "مفردات غريب القرآن للأصفهاني مادة "صوف" ص ٢٩٢– ٢٩٣، فلعل الصوفية نسبوا إليهم تشبهاً بهم في النسك والتعبد. "أساس البلاغة للزمخشري".

(٢) انظر ص ١٣– ١٩ من هذا الكتاب.

"كان من عادة العرب الجاهليين؛ إذ كان مفكروهم ينقطعون للعبادة زمناً في كل عام، يقضونه بعيداً عن الناس في خلوة، يتقربون إلى آلهتهم بالزهد والدعاء، ويتوجهون إليها بقلوبهم يلتمسون عندها الخير والحكمة"[١]. فإذا كان مُحَمَّد نفسه قد اصطنع هذا التحنث، ووجد فيه عوناً صادقاً على تصفية نفسه ورياضتها على التفكر والانقطاع إلى العبادة، فقد ترتب على ذلك أن يكون زهاد المسلمين وصوفيتهم أدنى إلى التشبه بنبيهم في تحنثه، منهم بالاقتداء برهبان النصارى في رهبانيتهم.

ومثل هذا يمكن أن يقال في الرد على من قال بأن لبس الصوف يرجع إلى أصل نصراني؛ فقد رويت كثير من الأخبار التي تثبت أن لبس الصوف كان مما جرى عليه النبي في حياته، فمن ذلك ما حدث به اليافعي من أنه جاء أن رسول الله ﷺ كان يركب الحمار ويلبس الصوف. ويؤيد هذا الأثر وغيره من الآثار التي تثبت لبس النبي الصوف، وتصور حياته في الزهد والتواضع، ما ورد في رثاء عمر للنبي وهو قوله: "... بأبي أنت أنت وأمي يا رسول الله، لو لم تجالس إلا كفؤا لك ما جالستنا، ولو لم تنكح إلا كفؤاً لك ما نكحت إلينا، ولو لم تواكل[٢] إلا كفؤاً لك ما واكلتنا: فلقد والله جالستنا ونكحت إلينا، وواكلتنا ولبست الصوف، وركبت الحمار، وأردفت خلفك، ووضعت طعامك على الأرض ولعقت أصابعك، تواضعاً

---

(١) حياة مُحَمَّد للدكتور مُحَمَّد حسين هيكل باشا الطبعة الأولى سنة ١٣٥٤هـ، ص ٩٢.

(٢) تواكل: واكل فلاناً: أكل معه من "آكل" على البدل.

منك"[1] فإن صح ما ورد على لسان النبي ﷺ أو ورد عنه من أنه كان يلبس الصوف، استطعنا عندئذ أن نستخلص أن الصوفية إنما لبسوا الصوف اقتداء بما كان عليه النبي في ملبسه، كما اقتدوا به في غير ذلك من مظاهر حياتهم الروحية وبواطنها. وهذا ينتهي بنا إلى دحض[2] الزعم القائل بأن لبس الصوف عند صوفية المسلمين مردود إلى مصدر نصراني، لاسيما أن لبس الصوف كان من عادة العرب على العموم بحكم بيئتهم واحتراف معظمهم لمهنة الرعي.

حقاً إن من الزهاد والصوفية من كان يحيا حياة الرهبان بل ويتأثر حياة المسيح نفسه؛ ومن هذا القبيل ما ورد في كتاب "الكامل" للمبرد من أن راهبين قدما من الشام إلى البصرة، فقال أحدهما للآخر: ألا نذهب لزيارة الحسن البصري فإن حياته كحياة المسيح. ومنه أيضاً ما ذكره الذهبي عن أبي نصر السراج الطوسي صاحب كتاب "اللمع في التصوف"، وهو قول هذا الأخير إنه خرج مع أبي عبد الله الروذباري ليلقيا راهباً كان قي وقتهما، فلما أقبلا عليه في ديره سألاه: ما الذي حبسك هنا؟ قال الراهب: أسرتني حلاوة قول الناس لي يا راهب. غير أن هذه الأمور وما إليها، وإن كانت تدل من ناحية على وجود صلة أو وجه شبه بين حياة الزهاد والصوفية وحياة المسيح والرهبان، إلا أنها تدل كذلك – من ناحية

---

(1) إحياء علوم الدين: ج ١، ص ٣٢٠.

(2) دحض: إبطال.

أخرى– على أن اقتداء الزهاد والصوفية بالرهبان إنما كان في الإسلام دون الجاهلية.

وأكبر الظن أن الزهاد والصوفية المسلمين الذين تأثروا حياة المسيح أو حياة الرهبان، وضمنوا أقوالهم عناصر نصرانية، إنما جاءوا في وقت متأخر عن الوقت الذي نشأت فيه الحياة الروحية الإسلامية لأول مرة في تاريخ الإسلام، ولعلهم لم يبدءوا يفعلون ذلك إلا بعد أن كان النبي قد أثنى على الرهبان والقسيسين، بناء على ما ورد في حقهم من آيات القرآن الكريم التي تثبت المودة بين النصارى والمسلمين، وذلك في قوله تعالى: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا اليَهُودَ والَّذِينَ أَشْرَكُوا ولَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ ورُهْبَانًا وأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ. وإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ) [المائدة/ ٨٢– ٨٣].

وأما ما يزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد في الدنيا والذكر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية، فذلك ما لا سبيل إلى موافقتهم عليه، لاسيما أن من آيات القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل دلالة واضحة قوية على أن لهذه الأمور مصدراً إسلامياً صريحاً، فقد زهَّد القرآن في الدنيا، وحثَّ على التقلل منها، وذلك في قوله تعالى: (واضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا)

[الكهف/ ٤٥]. وفي قوله تعالى: (اعْلَمُوا أَنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ ولَهْوٌ وزِينَةٌ وتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ والأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ ومَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ ورِضْوَانٌ ومَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا إلاَّ مَتَاعُ الغُرُورِ) [الحديد/ ٢٠]، وفي قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إنَّ وعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلا تَغُرَّنَّكُمُ الحَيَاةُ الدُّنْيَا ولا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الغَرُورُ) [فاطر/ ٥]

وكما يدل على ذلك أيضاً قول النبي ﷺ "إن مما أخاف عليكم من بعدي ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها"(١) وقوله: "لو كان لي مثل أحد ذهباً، لسرني ألا تمر عليَّ ثلاث ليال وعندي منه شيء إلا شيء أرصده لدين"(٢)، وقوله أيضاً: "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"(٣)، وقوله أيضاً: "ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما بعد الناس يحبك الناس"(٤)، فكل هذه آيات وأحاديث واضحة المعاني، صريحة الدلالة على أن للزهد الذي أخذ الزهاد والصوفية به أنفسهم، أصلاً في كتاب الله وسنة رسوله.

وكذلك الفقر؛ فقد ورد فيه ما يثبت إكبار الله من شأن الفقراء، مثل قوله تعالى: (لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) رواه البخاري ومسلم.

(٣) رواه مسلم.

(٤) رواه ابن ماجة وغيره، وهو حديث حسن.

الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إلْحَافًا) [البقرة/ ٢٧٣]، ومثل قوله تعالى أيضاً: (لِلْفُقَرَاءِ المُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ ورِضْوَانًا ويَنصُرُونَ اللَّهَ ورَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ) [الحشر/ ٨] هذا إلى حياة محمَّد صلى الله عليه وسلم نفسه، فقد عف فيها عن الغنى، وآثر عليه الفقر وكان في استطاعته أن يكون غنياً، ولكنه لم يرد ذلك لنفسه، بل هو قد زهد في المال وانصرف عن الحياة الدنيا وجاهها، وكان في ذلك مثلاً أعلى يقتديه من اتبعه وآمن بدينه، ومن هنا لم يكن صحيحاً قول جولدزيهر: إن مدح الفقر وإيثاره على الغنى، كان من العناصر النصرانية التي تسربت إلى الحديث؛ بل الصحيح هو أن يكون محمَّد في حياته وفي أحاديثه، قد سار على نهج القرآن، ودعا إلى ما دعا إليه الله من هذه المثل العليا في القول والعمل، وفي الإعراض عن زينة الدنيا، والإقبال على التقوى والعمل الصالح. يضاف إلى هذا أن النظر إلى الفقر والفقراء على هذا الوجه ليس من حظ النصرانية وحدها، وإنما هو حظ مشترك بينها وبين غيرها من الديانات السماوية من إسلام ويهودية؛ فكل هذه الديانات مجمعة على أن المقياس الذي ينبغي أن يقاس به الإنسان ليس ماله ولا جاهه، بل هو تقواه وعمله الصالح، وإذا كان ذلك كذلك، فقد ترتب عليه إذن أن تسقط دعوى القائلين بأن الزهاد والصوفية قد آثروا الفقر على الغنى تأثراً بالنصرانية أو تشبهاً بالرهبان.

وكذلك ما يذهب إليه نيكلسون من أن الصمت والذكر اللذين يصطنعهما الصوفية في رياضتهم مأخوذان عن النصرانية، مردود عليه بأن

صُمات يوم إلى الليل، وإن كان قد نهى عنه النبي لأنه من نسك الجاهلية[١] إلا أن الإسلام أمر بأن يذكر الإنسان ربه فيما بينه وبين نفسه، كما يدل على ذلك قوله تعالى: (واذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وخِيفَةً ودُونَ الجَهْرِ مِنَ القَوْلِ بِالْغُدُوِّ والآصَالِ ولا تَكُن مِّنَ الغَافِلِينَ) [الأعراف/ ٢٠٥]، فإذا لاءمنا بين هذه الآية الكريمة، وما نهى عنه النبي من صمت يوم إلى الليل، وجدنا أن ذكر الله على الوجه الذي تأمر به الآية يمكن أن يكون منطوياً على معنى الصمت، ولكنه صمت في لحظات، مختلف عن ذلك الصمت الذي كان يشمل اليوم إلى الليل في نسك الجاهلية، ونهى عنه الرسول في الإسلام، والآيات والأحاديث التي تدعو إلى الذكر، وتعظم من شأن الذاكرين وأجرهم كثيرة، يكفي أن نثبت منها قوله تعالى: (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ واشْكُرُوا لِي ولا تَكْفُرُونِ) [البقرة/ ١٥٢]، وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا. وسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وأَصِيلاً. هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ ومَلائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إلَى النُّورِ وكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا) [الأحزاب/ ٤١- ٤٣]، وقوله ﷺ: يقول الله تعالى: "أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه"[٢]، وقوله صلى الله عليه وسلم أيضاً: "إن لله ملائكة سَيَّارة[٣] فضلاء، يتبعون مجالس الذكر، فإذا

---

(١) عن علي رضي الله عنه قال: "حفظت عن رسول الله ﷺ: "ولا يتم بعد احتلام، ولا صُمات يوم إلى الليل" (رواه أبو داود بإسناد حسن).

(٢) رواه البخاري ومسلم.

(٣) سيارة: كثيرة السير.

وجدوا مجلساً فيه ذِكر قعدوا معهم، وحف بعضهم بعضاً بأجنحتهم حتى يملأوا ما بينهم وبين السماء الدنيا"[1].

ومثل هذا يمكن أن نوجهه في الرد على من قال بأن نظرية الحب الإلهي في التصوف الإسلامي مستمدة من مصدر نصراني، كتلك القصة التي رواها أبو طالب المكي وغيره وأثبتناها آنفاً؛ فنحن إذا أنعمنا النظر في الكتاب والسنة ألفيناهما حافلين بالنصوص الصريحة التي تدل دلالة بينة على أن هذه النظرية الصوفية الكبرى قد استمدت عناصرها الرئيسية من كتاب الله وسنة رسوله. وقد سبق أن أثبتنا بعض هذه النصوص في موضعها من الحديث عن المصدر الإسلامي للحياة الروحية في الإسلام[2].

على أن هذا لا يمنع من أننا نلتقي في ثنايا بعض النظريات الصوفية في الحب الإلهي ببعض الألفاظ والعبارات والعقائد التي هي من أصل نصراني، مثل القول باللاهوت والناسوت، وحلول الأول في الثاني إذا بلغ هذا درجة معينة من الصفاء الروحي، ومثل القول بالكلمة التي هي في النصرانية واسطة بين الله والخلق، والتي اصطنعها بعض الصوفية في التعبير عن نظرياتهم في الحقيقة المحمدية باعتبارها أول مخلوق خلقه الله، أو أول تعين للذات الإلهية فاضت منه بقية التعينات الأخرى من روحية ومادية. غير أن هذه العناصر النصرانية وأشباهها لم تظهر إلا بعد أن كان المسلمون قد اختلطوا بالنصارى، وأخذوا يحاورونهم ويجادلونهم في العقائد، فكان

---

(1) رواه مسلم.

(2) انظر ص ٣٣- ٣٨ من هذا الكتاب.

طبيعياً أن ينتشر بعض هذه العقائد النصرانية، وأن يعمل عمله في البيئة الإسلامية، ويتردد صداه في أقاويل الصوفية ومذاهبهم في الحب الإلهي، وفيما يتصل به من اتحاد بين الرب والعبد، ومن حلول الرب في العبد. وهذا ملائم لطبيعة الأشياء، ولسنة النشوء والارتقاء؛ إذ لا يمكن، وقد تطور التصوف، واستحال إلى علم له مناهجه ومذاهبه، ومنازعه الروحية المصطبغة بصبغة فلسفية، أن يظل الصوفية بمعزل عن هذا الجو الذي امتلأ بالأفكار والعقائد النصرانية، وما يدور حولها من حوار وجدل بين المسلمين والنصارى، دون أن يكون له أثر فيما صدر عنهم من أقوال، وما ذهبوا إليه من مذاهب، لاسيما إذا كانت هذه الأقوال والمذاهب تدور حول مسائل تتصل من قريب أو من بعيد بالعقائد.

وهذا ينتهي بنا إلى أن مذاهب الصوفية ترجع في أصلها إلى مصدر إسلامي، غير أنها بمرور الزمن، وبحكم اتصال الأمم، واحتكاك العقائد، قد دخلت فيها عناصر نصرانية، فتشابهت المذاهب الصوفية والتعاليم النصرانية، وظن أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن النصرانية، والواقع أن مرجعهم الأول هو كتاب الله وسنة رسوله، وأما الأمور الأخرى فقد ظهرت بعد ذلك، أي بعد أن كانت قد وضعت الأحجار الأساسية التي أقيم عليها صرح الحياة الروحية الإسلامية، وجلها إن لم يكن كلها أحجار مركبة من مواد إسلامية.

نظرية المصدر اليوناني

ومهما يكن من تأثر المسلمين بالحضارات الدينية والعقلية القديمة، فإن تأثرهم بالفلسفة اليونانية عامة، وبالأفلاطونية الجديدة خاصة، كان أشد وأقوى؛ فقد كانت الثقافة اليونانية هي الثقافة المسيطرة على العقول والنفوس في الشرق منذ فتوح الإسكندر، وظلت كذلك حتى كان المسلمون الذين أقبلوا على حضارات غيرهم من الأمم القديمة، يقتبسون منها، ويتأثرون بها، مما أعانهم عليه النساطرة واليعاقبة من النصارى، والصابئة من الوثنيين، وغير أولئك وهؤلاء من اليهود وأتباع زرادشت؛ فهنالك في أخريات عهد بني أمية، وفي العصر الذهبي لحكم بني العباس، امتلأ الجو بالعقائد الدينية والأنظار الفلسفية، والمباحث العلمية، وغير ذلك من ألوان الحياة العقلية والروحية. وهنالك أيضاً ازدهرت الحياة الإسلامية، وازدهرت معها الحياة الروحية، وكان التصوف – من حيث هو علم للباطن يقابل الفقه الذي هو علم للظاهر مرآة يتجلى على صفحتها ازدهار هذه الحياة الروحية، وذلك على الرغم من تقدم الحياة المادية وإمعان الناس وقتئذ في الترف والنعيم.

ولم يكن قوام الحياة الروحية في ذلك الحين كما كان في الصدر الأول للإسلام زهداً وفقراً وورعاً فحسب، وإنما كان هذا كله من خصائص بعض النفوس التي عرفت كيف تكبح جماحها وسط هذه الحياة المادية الناعمة، وعرفت أيضاً كيف تتخذ منه ومن غيره من العناصر الفلسفية وغير الفلسفية، دعائم تؤسس عليها علماً ذوقياً يبحث في أحوال النفوس

وبواطن القلوب، ويضع قواعد الرياضة والمجاهدة، ويرمي من وراء هذا كله إلى نجاة النفس وسعادتها اللتين تتحققان بتحقيق المعرفة الذوقية.

أما كيف وقف العرب على الثقافة اليونانية، فإن التاريخ يحدثنا بأن ذلك كان عن طريق النصارى الذين انبثت منهم فرقتان في بلاد العرب: إحداهما فرقة النسطورية التي انتشرت في الحيرة، والأخرى فرقة اليعقوبية التي انتشرت في غسان وسائر قبائل الشام، فلقد كان هؤلاء النصارى يحملون معهم طرفاً من الثقافة اليونانية؛ وذلك لأنهم كانوا يريدون أن يدافعوا عن عقائدهم ويؤيدوها أمام الوثنيين، ومن ثم وجدوا في الفلسفة منبعاً يستمدون منه الدليل المنطقي والحجة العقلية. على أن الفلسفة اليونانية التي عرفها السريان من النساطرة واليعاقبة والوثنيين. والتي نقلوها إلى لغتهم أولاً، ثم إلى اللغة العربية بعد ذلك، لم تكن كلها فلسفة عقلية خالصة من طراز فلسفة أرسطوطاليس الذي عرف المسلمون كتبه، وتأثروا مذهبه، لاسيما فلاسفتهم أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، وإنما كانت هذه الفلسفة في آخر عهدها نوعاً جديداً من الفلسفة، لا هو بالعقلي الخالص ولا هو بالديني البحت[1]، بل هو مزاج[2] من النظر العقلي والإلهام الروحي، وهذا ما تمثله الأفلاطونية الجديدة.

وليس من شك في أن الأثر الذي تركته الفلسفة اليونانية بنوعيها العقلي والذوقي كان عظيماً، فبقدر ما تأثر الفلاسفة الإسلاميون بأرسطو،

---

(1) البحت: الخالص.

(2) مزاج: خليط.

تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين، ومد كل فريق أيديهم إلى ذلك التراث الفلسفي الذي خلفه اليونان، يلتمسون فيه ما يغذي مذاهبهم، ويؤيد مزاعمهم. والمسلمون وإن لم يعرفوا الشيء الكثير عن شخص أفلوطين، إلا أنهم عرفوا مذهبه، ولو أن هذا المذهب وصلهم بادئ ذي بدء معزواً خطأً إلى أرسطو، وذلك عن طريق كتاب "أتولوجيا أرسطو" الذي نقله إلى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصي. ومهما يكن من شيء فقد عرف المسلمون مدرسة أفلوطين، وأطلقوا عليها اسم "مذهب الإسكندرانيين"، وذكره الشهرستاني، فأطلق عليه لقب "الشيخ اليوناني"، وقد ظل الحرانيون وبعض الفرق النصرانية والإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بعناصر من مذهب فيثاغورث، كما كانوا يدرسون إلى جانب ذلك بعض مذاهب الرواقيين والمذهب الأفلاطوني الجديد.

والذي يعنينا هنا هو أن نلاحظ مع فريق من مؤرخي الفلسفة والتصوف في الإسلام أن مذهب الأفلاطونية الجديدة قد فعل فعله، وآتى أكله في حياة الفكر والروح الإسلاميين، وأن الصوفية بنوع خاص قد وجدوا في هذا المذهب منهلاً عذباً يردونه، ويروون منه شجرة أذواقهم الروحية، ومواجيدهم النفسية، ومكاشفاتهم الباطنية. وها هو ذا كتاب "أتولوجيا أرسطوطاليس" الذي يصور مذهب الأفلاطونية الجديدة تصويراً صادقاً يظهرنا على أن الحقيقة العليا لا تُدرك بالفكر، وإنما هي تدرك بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس من ناحية، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى، وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا

تحصل عن طريق الحس أو العقل، بل هي تحصل بنور يقذفه الله في قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه، وفني عما سوى ربه، واستغرق في الذات الإلهية استغراقاً تزول معه التفرقة، ويحصل فيه الاتحاد والجمع، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن سبيل المعرفة عند الصوفية هي بعينها سبيلها عند الأفلاطونية الجديدة: الذوق والوجد، وما يُعين على الذوق والوجد، من رياضات ومجاهدات وعبادات. يضاف إلى هذا أن العبارة التي كانت مكتوبة على معبد دف، وهي: "اعرف نفسك بنفسك"، والتي اتخذ منها سقراط شعاراً لفلسفته، قد وصلت إلى المسلمين مصطبغة بصبغة أفلاطونية جديدة، فعرفها الصوفية واستغلوها، وقربوا بينها وبين الحديث القائل: "من عرف نفسه عرف ربه"، واتخذوا منها ومن هذا الحديث أساساً لكثير من أذواقهم ومشاهداتهم.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل هو يتجاوزه إلى صميم مذهب الأفلاطونية الجديدة في فيض الموجودات من الواحد الذي هو الله، وتسلسل بعض هذه الموجودات من بعض، فالمتأمل في مذاهب الصوفية في وحدة الوجود، وما يجري مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية، يلاحظ أنه قد انبث في تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطيني؛ فالله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في مذهب الأفلاطونية الجديدة. وأول فيض من الله هو العقل الأول الذي تستمد منه كل الموجودات وجودها، ويصدر عنه كل ما سواه من الفيوضات الأخرى، وهذا كلام نجد له نظيراً عند محيي الدين بن عربي في وحدته الوجودية، وفي

نظريته في الحقيقة المحمدية التي يعدها أول فيض من الذات الإلهية، ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها، وعند عمر بن الفارض في وحدته الشهودية، وفي مذهبه في القطبية، وهي عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التي كانت أول تعين فاضت منه وصدرت عند التعينات الأخرى من روحية ومادية[1]، وعند شهاب الدين السهروردي الحلبي المقتول في حكمته الإشراقية التي يجعل فيها من الله نوراً للأنوار فياضاً بالأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول، وبالجواهر الغاسقة وهي الأجسام[2]. فهذه أمثلة على مبلغ الأثر الذي تركته الأفلاطونية الجديدة في التصوف الإسلامي، وهو أثر لا سبيل إلى إنكاره أو محاولة الغض من شأنه. والصوفية في تعبيرهم عن أذواقهم ومواجيدهم، وعما ينكشف لهم في هذه الأذواق والمواجيد من الحقائق يصطنعون اصطلاحات تواضعوا على بعضها، وجعلوا منها رموزاً وإشارات يسترون وراءها حقائقهم ضنا بها على من ليس منهم، ويستمدون بعضها الآخر من معجم الاصطلاحات الفلسفية الذي كان يتسع نطاقه، وتزداد محتوياته، بقدر ما كانت تشيع المذاهب الفلسفية، وتتسع معرفة العالم الإسلامي بالثقافة اليونانية.

ومن ثم عمد كثير من الصوفية المتأخرين إلى إدخال كثير من هذه الاصطلاحات الفلسفية في مذاهبهم وحاولوا أن يلائموا بينها وبين أذواقهم، وكانت ثمرة ذلك طائفة من المذاهب الصوفية التي عبر عنها

---

(1) ابن الفارض والحب الإلهي: ص ٢٥٨- ٢٦٤ وص ٢٧٧.

(2) انظر ما سيأتي بعد من حديث عن حكمة الإشراق، ص ١٦٧- ١٧٢.

أصحابها تعبيرات يخيل إلينا معها أننا إزاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن إزاء مذاهب صوفية، أقيمت على أساس من الذوق الروحي والوجد الشخصي، ومن هذه الاصطلاحات الفلسفية المُثل أو المعاني الأزلية، والحقيقة، وحقيقة الحقائق، والكلمة، والعلة والمعلول، والفيض، والوحدة والكثرة، والعقل الأول، والعقل الكلي؛ فكل أولئك – وكثير غيره مما يضيق المقام عن ذكره – اصطلاحات فلسفية استمدها الصوفية من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية الجديدة، ونجدها منبثة هنا وهناك في مذاهبهم التي يتحدثون فيها بلسان الذوق عن الذات الإلهية، والحقيقة المحمدية، والمعرفة، والعالم وعلاقته بالله، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة هي عينه وهو عينها.

على أننا وإن كنا نعترف للفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية الجديدة خاصة بهذا الأثر الخصب المنتج في تاريخ التصوف الإسلامي، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نقرر أن هذا الأثر قد بدأ يعمل عمله في أول عهد التصوف بالظهور. وإنما الشيء الذي نقبله، وتنطق به طبيعة المذاهب الصوفية المختلفة، هو أن ما ظهر من هذه المذاهب في العهود الأولى للحياة الروحية الإسلامية حين كان الزهد والتقشف طابعاً لها، وما ظهر منها في الوقت الذي بدأ فيه التصوف يأخذ شكلاً علمياً إلى جانب صبغته العملية، يدل دلالة واضحة على أن الصوفية المتقدمين، والزهاد الأولين، لم يكونوا قد وقفوا بعد على الآثار الفلسفية اليونانية، أو أنهم وقفوا عليها ولم يريدوا إدخالها في مذاهبهم، أو لم يعرفوا كيف يستغلونها ويلائمون بينها

وبين أذواقهم. ومن هنا كانت الصبغة الإسلامية الخالصة هي الغالبة على حياة الزهاد الأولين وأقوالهم، وعلى رياضات الصوفية المتقدمين ومذاهبهم.

أما من جاء بعد ذلك من الصوفية الذين خطوا بالتصوف خطوات واسعة في سبيل التقدم والازدهار، وجعلوا منه علماً هو أشبه ما يكون بفلسفة روحية للدين الإسلامي، فأولئك هم التيوزوفيون "الصوفيون الإلهيون المتفلسفون"[١] الذين نجد فيما تركوا من آثار منثورة ومنظومة صدى للتعاليم والاصطلاحات الفلسفية، وذلك على نحو ما نتبينه من خلال مؤلفات محيي الدين بن عربي، لاسيما كتاباه الجليلان "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم"، ومؤلفات السهروردي المقتول بصفة عامة، وكتاباه القيمان "حكمة الإشراق" و"هياكل النور"، وديوان عمر بن الفارض وأشعار عفيف الدين التلمساني ونجم الدين بن إسرائيل، ورسائل عبد الحق ابن سبعين: فكل هذه شواهد صدق على أن صوفية المسلمين لم ينظروا إلى الفلسفة اليونانية بصفة عامة، وإلى الأفلاطونية الجديدة بصفة خاصة، على أنهما مصدر يمكن أن تستقى منه بعض العناصر الروحية، أو الملائمة لطبيعة مذاهبهم في الحياة الروحية، إلا بعد أن كان قد تم نقل الفلسفة اليونانية في العصر الذهبي لحكم بني العباس، وبعد أن شاعت أقاويل الفلاسفة في الصانع، وفي النبوة وفي صدور الموجودات وترتيبها، وفي غير ذلك من المسائل الفلسفية الكثيرة.

---

(١) انظر ص ١٢٢ من هذا الكتاب.

ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه إذا أريد أن يتخذ من الفلسفة اليونانية مصدراً لبعض العناصر والمذاهب الصوفية، فإن ذلك لا يكون إلا منذ القرن السادس للهجرة، وهو القرن الذي تقع فيه حياة الصوفية الذين ضربنا بمؤلفاتهم ومذاهبهم الأمثال. وهنا يحسن أن نورد ما ذكره الأستاذ نيكلسون في هذا الصدد، وهو قوله: "إن التصوف التيوزوفي بنوع خاص أثر من آثار النظر اليوناني. وإذا لم يكن في استطاعتنا فيما يتعلق بالظروف التاريخية أن نرد أصل التصوف إلى الهند أو إلى الفرس، إلا أنه لا مناص من الاعتراف بما في التصوف من امتزاج الفكر اليوناني والدين الشرقي، لاسيما الأفلاطونية الجديدة والنصرانية والغنوسطية. أما الأثر المباشر للأفكار الهندية في التصوف، فلا سبيل إلى إنكار أنه كان قوياً، غير أنه بالقياس إلى أثر النظر اليوناني والسرياني كان بعد ذلك، وكانت له قيمة ثانوية"(١). فإذا لاحظنا هنا أن الأستاذ نيكلسون يتحدث عن التصوف التيوزوفي، وأثر النظر اليوناني فيه، وعرفنا أن هذا النوع من التصوف ظهرت صورته الأولى ساذجة بسيطة عند ذي النون المصري (المتوفى سنة ٢٤٥هـ)، ودقت هذه الصورة ووضحت، وطبعت بطابع فلسفي بعد ذلك في القرن السادس للهجرة، انتهينا إلى أن التصوف التيوزوفي لم يلتمس مقوماته من مصدر يوناني إلا في وقت متأخر. ولسنا بهذا ننكر الأثر اليوناني في المذاهب الصوفية التي ظهرت قبل ذلك القرن، وإنما الذي نعنيه هو أن ذلك المصدر اليوناني لم يكن في ظل القرون الخمسة الأولى للهجرة

(1) Reynold A. Nicholson, 'A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism', Journal of the Royal Asiatic Society, (1906), P. 303- 320.

شيئاً بالقياس إلى المصدر الإسلامي. وها هو ذا الغزالي، وقد كان متكلماً وفيلسوفاً وعالماً بمذاهب فلاسفة اليونان، وله في بسط المذاهب الفلسفية كتاب هو "مقاصد الفلاسفة"، وفي تفنيد[1] هذه المذاهب والرد على أصحابها ودحض حُججهم كتاب آخر هو "تهافت الفلاسفة"، ولكنه فيما سلك من طريق الصوفية، وما ذهب إليه من مذاهب ذوقية، وما أسداه إلى الحياة الروحية من خير عظيم. إنما كان في هذا كله صوفياً، وصوفياً مسلماً بنوع خاص، يقيم أذواقه ورياضاته ومذاهبه الروحية على أساس من الكتاب والسنة.

وليس أدل على ذلك من كتابه الخصب "إحياء علوم الدين"؛ فإنه مرآة صادقة تدل على أن الغزالي الصوفي، وإن كان الكثير من كتبه حافلاً بالآثار الفلسفية اليونانية، إلا أن الروح الإسلامي كان عليه أغلب ورجوعه إلى كتاب الله وسنة رسوله كان في مذهبه الروحي أكثر وأخصب. وليس أدل على ذلك أيضاً من أن الغزالي رفض رأي الاتحادية[2] وهو رأي أقره ابن سينا مرة في كتاب[3]، ورفضه مرة أخرى في كتاب آخر[4]. والاتحاد وما يتفرع عليه من مذاهب في الحلول ووحدة الوجود ووحدة الشهود، إنما هو المحور الرئيسي الذي دارت حوله أقوال الصوفية المتفلسفين، والذي

---

(١) تفنيد: تخطئة.

(٢) مقاصد الفلاسفة: ص ٧٤.

(٣) النجاة: ٤٠٢ و٤٨١.

(٤) الإشارات: ص ١١٨.

كان الكلام فيه محتاجاً إلى الاستعانة بالأنظار والاصطلاحات الفلسفية، على الوجه الذي نتبينه من خلال مذاهب السهروردي المقتول وابن عربي وابن الفارض وابن سبعين.

على أن الأستاذ ماسينيون يرى أن الفلسفة اليونانية تسربت إلى العالم الإسلامي، وأخذ سلطانها يزداد باطراد[١] منذ أيام الأدرية القرامطة القدامى والرازي الطبيب إلى عهد ابن سينا، وأنه كان من نتيجة ذلك أن استحدثت في القرن الرابع للهجرة ومصطلحات ميتافيزيقية أدق مما كان يوجد قبل ذلك، يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية، وأن ثمة معان عامة وسلسلة من العلل الثانية وغير ذلك، وأن هذه المصطلحات قد اختلطت باللاهوت المنحول على أرسطو، وبمثل أفلاطون وفيوضات أفلوطين، وأنه كان لهذا كله أثر بالغ في تطور التصوف[٢]. وهذا حق لا شبهة فيه ولا غبار عليه، إلا أن أثر الفلسفة والمصطلحات اليونانية كان – بصفة عامة – أسبق إلى أنظار الفلاسفة الإسلاميين وعقولهم منه إلى أذواق صوفية المسلمين وقلوبهم. ومهما يكن من تأثر فريق من الصوفية المتقدمين ببعض نواحي الفلسفة اليونانية، فإن ذلك التأثر لا يكاد يكون شيئاً إذا قيس إلى تأثر الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء.

وهذا ينتهي بنا إلى نتيجتين: الأولى: إن تأثر الحياة العقلية الإسلامية بالفلسفة اليونانية عند أول عهد هذه بالتسرب إلى العالم الإسلامي، كان

---

(١) باطراد: باستمرار.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: مادة "تصوف".

أشد وأقوى من تأثر الحياة الروحية، وهذه النتيجة تُسلمنا إلى النتيجة الثانية، وهي أنه على الرغم من ظهور بعض العناصر الفلسفية في أقوال فريق من الصوفية المتقدمين كذي النون المصري، فإن هذه العناصر لم تشع بين الصوفية، ولم تتأثر بها أذواقهم ومذاهبهم تأثراً قوياً ظاهراً إلا في ذلك الدور المتأخر الذي بدأ الصوفية فيه يمزجون علمهم وفنهم بهذه العناصر الفلسفية، فكان من ذلك ما نجده من تصوف تيوزوفي وحكمة إشراقية هما أدنى ما يكونان إلى الأنظار الفلسفية منهما إلى الأذواق الصوفية، أو هما قد مزجا بين ما هو من حظ العقل وما هو من حظ القلب، وأخرجا لنا من ذلك نسقاً واحداً مؤتلف العناصر متسق الأجزاء.

تعقيب على هذه النظريات

يبقى بعد هذا أن نتساءل قائلين: ألا يصح أن يكون التصوف في أول نشأته نتاجاً تلقائياً مستقلاً عن كل العوامل الدينية والفلسفية والأجنبية؟ والحق أن قولاً كهذا لا يبعد أن يكون صحيحاً وملائماً لطبيعة الأشياء إلى حد ما، إن لم يكن كذلك إلى حد بعيد؛ فالنفس الإنسانية هي هي بعينها في كل أفراد الإنسان، وهي هي التي إذا خضعت في هذا الإنسان أو ذاك لألوان بعينها من المجاهدات والرياضات، وصلت في هذا الإنسان أو ذاك إلى درجة واحدة من الصفاء الروحي والنقاء القلبي، وبعبارة أخرى يمكن أن يقال: إن التصوف من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية التي هي حظ مشترك بين أفراد الإنسان جميعاً، يصح أن ينتهي عند المعتنقين لدين من الأديان إلى عين النتائج التي ينتهي إليها عند

المعتنقين لدين آخر من هذه الأديان؛ وذلك لأن وسائل التصفية وطرق التهذيب التي يصطنعها أولئك وهؤلاء واحدة هي الأخرى: فإذا كان ذلك كذلك، وكانت النفس الإنسانية هي هي النفس الإنسانية في كل زمان وكل مكان، فما الذي يمنع إذن من أن يكون التصوف الذي ظهر في الإسلام هو هو بعينه التصوف الذي أخذ صوراً متعددة في الديانات الهندية والفارسية والنصرانية، وفي الفلسفة اليونانية؟ وما الذي يمنع أيضاً من أن يكون التصوف الإسلامي قد نشأ بعيداً عن كل المؤثرات الدينية والفلسفية الأجنبية، وأن يكون هذا التشابه الملحوظ بينه وبين البراهمية والمانوية والنصرانية والأفلاطونية الجديدة، آتياً من أن زهاد المسلمين وصوفيتهم قد أخضعوا أنفسهم لطائفة من القواعد والأحكام التي تقرب كثيراً أو قليلاً من تلك التي أخضع لها نُساك البراهمية وزهاد المانوية ورهبان النصرانية وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة أنفسهم؟

الحق أن الأستاذ نيكلسون مُصيب كل الإصابة إذ يقرر أن الاتفاق الواقع بين عقيدتين لا يعني أن إحداهما قد تولدت من الأخرى، بل هو يعني أن كلتيهما قد تكونان نتيجتين لسبب واحد(١). والذي يقرأ هذا الكتاب الرائع الذي وضعه فوجان Vaughan وعنوانه "ساعات مع المتصوفة Hours with the Mystics" يلاحظ في سهولة ويسر كثيراً من أوجه الشبه العجيبة، سواء في المادة أو في الصورة، بين أقوال المتصوفة الذين يعتنقون أدياناً مختلفة، وينتسبون إلى أمم متباينة، ويعيشون في عصور

(١) Nicholson, Reynold A. The Mystics of Islam, (1914), p. 30.

متباعدة، والذين لا يمكن أن يكون قد نشأ بينهم أي سبب من أسباب الاتصال الخارجي؛ فكثير من أقوال متصوفة المسيحيين أمثال إكهارت Eckhart، وتولر Tauler والقديسة تريزا Saint Thérèse، لو قد ترجم لسار سيرة أقوال صوفية المسلمين(١). وإذا تركنا التشابه الواقع بين أقوال الصوفية المعتنقين لديانتين مختلفتين، إلى التشابه الواقع بين الصوفية والفلاسفة، وجدنا من ذلك قصة يروى فيها أن كلاً من أبي سعيد ابن أبي الخير الصوفي الفارسي وأبي علي ابن سينا الفيلسوف المعروف، قد التقى أحدهما بالآخر، وتحدث أحدهما إلى الآخر، وبعد أن افترق كل منهما عن صاحبه قال أبو سعيد عن أبي عليّ: "إنه يعلم ما أشاهد"، على حين قال أبو علي عن أبي سعيد: "إنه يشاهد ما أعلم"(٢). وهذا التشابه أو ذاك لا يعني أن أبا عليّ قد أخذ عن أبي سعيد، ولا أن أبا سعيد قد أخذ عن أبي علي، أو أن أحداً من صوفية المسلمين قد أخذ عن واحد من صوفية المسيحيين، أو أن واحداً من صوفية المسيحيين قد أخذ من واحد من صوفية المسلمين، بل هو قد يعني أن أولئك وهؤلاء، قد تشابه نوع الحياة التي كانوا يحيونها، وطابع الظروف التي خضعوا لها، والوسائل التي استعانوا بها، والغايات التي طمحوا إليها، ثم عبروا عن مذاهبهم التي كانت ثمرة لهذا كله، فجاءت عباراتهم متشابهة وألفاظهم متقاربة، وقد يقوى هذا التقارب، ويشتد ذلك التشابه حتى يخيل لمن يقرأ أقوال الفريقين أن أحدهما قد اتصل بالآخر، وتأثر به، وأخذ عنه، والواقع أنه ليس ثمة شيء من ذلك.

(1) Browne, Edward G., A Literary History of Persia, (London-Cambridge, 1902- 1924), vol. I, p. 421.

(٢) نفس المرجع: ج ٢، ص ٢٦٤.

وجملة القول أننا إذا أردنا أن نكوِّن لنا رأياً في مصدر التصوف يلائم نشأته وطبيعته، فقد وجب علينا إذن أن نتجنب الوقوع في الخطأ الناشئ من النظر إلى التصوف على أنه – في جملته وتفاصيله – مذهب ديني أو فلسفي له حدوده التي تجعل منه شيئاً مصطبغاً بصبغة نزعة معينة من النزعات، أو متأثراً بعامل من العوامل الأجنبية، دينية كانت هذه العوامل أو فلسفية، وإنما ينبغي أن ننظر إليه على أنه طائفة متعددة من الطرقات التي تصطنع في رياضة النفس، وكشف الحقيقة، وتجلي أنوارها في أعماق النفوس التي وإن تعددت بتعدد أفرادها، فإن تعددها لا يعني مطلقاً أنها تختلف من حيث طبيعتها في هذا الإنسان أو ذاك.

هذا فيما يتعلق بالتصوف من حيث هو طرق لرياضة النفس، ووسائل تعين على تصفيتها، أما فيما يتعلق به من حيث هو مذاهب روحية في كشف الحقائق، ومعرفة الدقائق، وتفسير الوجود، فذلك ما لا يمكن أن ننكر تسرب بعض العناصر الأجنبية إليه، ولو أن تسربها إلى أقوال صوفية المسلمين ومذاهبهم كان في عصور متأخرة عن العصر الذي أُلقيت فيه البذرة الأولى للحياة الروحية في قلب المسلم الأول، وهو مُحَمَّد صلى الله عليه وسلم.

وهذا ينتهي بنا إلى أن زهاد المسلمين وصوفيتهم الأولين إنما كانوا من صفاء النفس، وجلاء القلب، وطُهر السريرة، والقدرة على كشف الحقيقة إلى حد بعيد؛ لأنهم أخذوا أنفسهم بما كان يأخذ به النبي صلى الله عليه وسلم نفسه من زهد وورع، وعكوف على العبادة، فتأثرهم حياة النبي

الروحية – لا تأثرهم بالديانات والفلسفات الأجنبية – هو الذي جعل منهم زهاداً وصوفية لأول مرة في تاريخ الحياة الروحية في الإسلام.

النُساك والزُهاد والعُباد

رأينا مما تقدم كيف كانت الحياة الروحية التي كان يحياها النبي مثلاً أعلى يتأثره الصحابة، ويتحققون بما ينطوي عليه من معاني العبادة والزهد في الدنيا، والإعراض عن جاهها ومتاعها، والإقبال على الله، وها نحن أولاء نرى أن حياة النبي ﷺ وحياة أصحابه، وما ضربه كل منهم من الأمثال على رياضة النفس ومجاهدة الشهوة والهوى، والعمل على تنمية بذور الإيمان والتقوى، قد كان كل أولئك أسوة حسنة، وقدوة صالحة اقتدى بها، واهتدى بهديها من جاء في أعقاب النبي وأصحابه من التابعين الذين عرفوا بالنسك والتعبد، وامتازوا في حياتهم بالتقلل والتزهد؛ فأويس بن عامر القرني، وعامر بن عبد الله بن عبد قيس البصري، ومسروق بن عبد الرحمن أبو عائشة الكوفي، والربيع بن خيثم، وهرم بن حيان، والحسن بن أبي الحسن أبو سعيد البصري، وكثير غيرهم ممن حفلت كتب الطبقات بذكر أخبارهم، ووصف أحوالهم، وإثبات أقوالهم في النسك والزهد والعبادة، كانوا جميعاً من التابعين الذين ساروا على نهج النبي وأصحابه، وكان لهم أثرهم الخصب المنتج لأحسن الثمرات في تغذية الحياة الروحية الإسلامية وتنمية بذورها.

ومن هؤلاء التابعين فريق يعرف باسم النُساك، وفريق آخر باسم الزهاد، وفريق ثالث باسم العُباد، وفريق رابع باسم البكائين، وهي أسماء وإن اختلفت في ظاهرها إلا أنها تدل جميعاً على معنى واحد، هو شدة

العناية بأمر الدين، وقلة الإقبال على الدنيا، وكثرة الذكر لله، ودوام التفكر فيه والركون إليه، والتوكل عليه.

زُهاد القرنين الأولين للهجرة

على أن المعنيين بأمر الدين الآخذين أنفسهم بهذه الحياة الروحية من التابعين، ومن جاء بعد التابعين من طبقات الصوفية الذين سنعرض لهم بعد، لم يكن يجمعهم نظام عام، أو تربط بينهم طريقة واحدة في التعبد والتزهد، بل كان لكل منهم نظام حياته الروحية الخاص به، وطريقته في العبادة التي وإن اختلفت عن طريقة غيره من أشباهه، إلا إنها كانت مثلها في أنها وسيلة معينة على بلوغ الغاية التي كان يطمح إليها كل ناسك أو زاهد أو عابد، وهي هذه الحياة الروحية التي لا تشوبها شائبة من شوائب الحياة الدنيوية.

ومع ذلك فقد كانت هناك مدرستان انضوى تحت لواء كل منهما فريق من هؤلاء النساك والعباد والزهاد، وكانت إحدى هاتين المدرستين تُعرف باسم مدرسة الكوفة، وتُعرف الأخرى باسم مدرسة البصرة. ولم يكن حظ هاتين المدرستين من الاشتغال بالفقه، والحديث، وعلوم اللغة، والشعر، وعلم الكلام بأقل من حظهما من العمل على رياضة القلب، ومجاهدة النفس، وكبح جماحها؛ فقد كان مرد مدرسة الكوفة إلى أصل يمني كما يقول الأستاذ ماسينيون، وكانت مطبوعة بطابع مثالي، أُولعت بالشواذ في النحو، وتغنت الحب العفيف (الأفلاطوني) في الشعر، وأخذت بالظاهر

في الحديث، وبمذهب الشيعة مع نزعة مرجئة في العقائد، شيوخها من أهل الزهد والعبادة: الربيع بن خيثم (المتوفى سنة ٦٧هـ)، وجابر بن حيان، وكليب الصيداوي، ومنصور بن عمار[1] وأبو العتاهية، وعبدك. وأما مدرسة البصرة فهي– كما يقول الأستاذ ماسينيون أيضاً – ترجع إلى أصل تميمي، طبعت بطابع التحقيق والنقد، وأولعت بالمنطق في معالجة مسائل النحو، وبالتحقيق في الشعر، وبالنقد والتمحيص في الحديث، وأخذت بمذهب أهل السنة مع نزعة معتزلية وقدرية في العقائد، شيوخها من أهل الزهد والعبادة: الحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠هـ)، ومالك بن دينار (المتوفى سنة ٨١ هـ)، والفضل الرقاشي (المتوفى سنة ١٢٩هـ)، ورياح بن عمرو القيسي، وصالح بن بشر المري (المتوفى سنة ١٧٢هـ)، وعبد الواحد بن زيد (المتوفى سنة ١٧٧هـ).

وفي نفس الوقت الذي شاع فيه الزهد والنسك بين عباد الكوفة والبصرة، ظهرت طائفة من الزهاد والنساك في بلاد أخرى من المملكة الإسلامية، أمثال: إبراهيم بن أدهم (المتوفى سنة ١٦١هـ)، وتلميذه شقيق البلخي (المتوفى سنة ١٩٤هـ)، وكان ظهورهما في بلاد خراسان.

---

(1) يلاحظ أن منصور بن عمار وأبا العتاهية وعبدك قضوا الشطر الثاني من حياتهم في بغداد، التي كانت وقتئذ عاصمة الدولة الإسلامية، والتي أصبحت مركزاً للحركة الصوفية بعد عام ٢٥٠هـ، على نحو ما سنبينه عند الكلام على التصوف والصوفية في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

هؤلاء الزهاد والعباد الذين ظهروا إبان القرنين الأول والثاني للهجرة، واستمر ظهورهم بعد ذلك تحت اسم الصوفية، كانوا بمثابة الفروع المتعددة لهذه الشجرة المباركة التي نجد أصلها الثابت في حياة النبي ﷺ وجذعها المستقيم في حياة الصحابة، والتي تعهدتها النفوس الزكية، والقلوب التقية على مر العصور حتى زكت ونمت، وامتدت أغصانها، وازدهرت أوراقها، فنشرت ظلالها الوارفة[1]، وأخرجت ثمارها اليانعة أذواقاً روحية، وفتوحات إلهية. ومعنى هذا أن الزهد في الدنيا، والإقبال على العبادة، والخضوع لأحكام الدين، كل أولئك كان شائعاً بين المسلمين، غالباً عليهم في صدر الإسلام. ولما كانت حياة المسلمين الأولين، بحكم بداءتها وخشونتها – أبعد ما تكون عن أسباب الحضارة والرقة، ودواعي الترف والنعومة؛ فقد ترتب على ذلك ألا يكون الوصف بالزهد، والتقشف والفقر، والخشونة في العيش مميزاً لمسلم على مسلم.

على أن أكثر المسلمين إقبالاً على الدين، وأشدهم اتصالاً بالنبي ﷺ والتفافاً حوله ممن عاشوا في الجيل الأول قد تميزوا عن غيرهم من عامة المسلمين باسم الصحابة؛ إذ لم يكن ثمة أفضل وأشرف من صحبة رسول الله، ولا أدل على كمال الدين في مسلمي ذلك الجيل من أن يقال عن الواحد منهم: إنه من الصحابة. ولما كان الجيل الثاني، وكان الزهد والتقوى لا يزالان عامين في المسلمين، وكان فريق منهم أشد تمسكاً بالدين وأكثر خضوعاً لأحكامه – سمي من صحبوا الصحابة بالتابعين.

---

(1) الوارفة: الطويلة الواسعة.

على أن الإسلام ما لبث أن نشر لواءه على كثير من البلاد التي فتحها المسلمون، وفي هذه البلاد المفتوحة وجد العرب أنفسهم أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم، وهنا أقبل الكثيرون منهم على هذا الترف، وأمعنوا في مخالطة الدنيا، وخلوا بين أنفسهم وشهواتها، وإذا بهم يحيون حياة ناعمة رقيقة، تختلف كل الاختلاف عن حياتهم الأولى التي كان أخص خصائصها الخشونة وشظف العيش. وكان إلى جانب هؤلاء الممعنين في الترف المادي، قوم أمعنوا في الحياة الروحية، فزهدوا في الدنيا، وتقشفوا في العيش، وتقللوا من المأكل والمشرب والملبس؛ بحيث كان الفقر أظهر سماتهم، وأدل صفاتهم على كمال دينهم، وخروجهم عن هذه الحياة المادية المترفة إلى حياة روحية قوامها العناية الفائقة بأمر الدين، والمراعاة الصادقة لأحكام الشريعة. ومن هنا تسمى هؤلاء القوم باسم الزهاد والعباد والنساك والفقراء.

وتسموا بالصوفية بعد ذلك، ولكن تسميتهم بالصوفية مختلف في أمر تاريخها: هل عُرفت لأول مرة في القرنين الأولين للهجرة، أم أن ظهورها كان قبل ذلك أو بعده؟ مسألة تعددت فيها النصوص وتباينت الروايات وتضاربت حولها آراء القدماء والمحدثين؛ ولهذا يحسن أن نرجئ الخوض فيها إلى أن نبين الخصائص الروحية التي امتازت بها حياة الزهاد والعباد والفقراء الذين ظهروا في القرنين الأولين للهجرة.

خصائص الحياة الروحية للزهاد

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل في الحياة الروحية لهؤلاء القوم، أنها كانت مطبوعة بطابع الزهد، خاضعة لسلطان الحزن والبكاء اللذين يدلان دلالة واضحة على مبلغ شعورهم بالألم الناشئ عن المعصية والخوف، مما يترتب على المعصية من عذاب. وإلى جانب هذا الزهد المصحوب بالحزن والبكاء الناشئ عن الخوف، كان زهد آخر مصحوب بحزن وبكاء أيضاً، ولكنه ليس هذا الحزن والبكاء الذي مصدره الخوف، وإنما هو حزن وبكاء مصدره الضيق بكثرة ما تراكم على النفس من الحُجب التي تحول بينها وبين مشاهدة الله، واجتلاء طلعته، والاستمتاع بجمال ذاته الأزلي؛ فالحياة الروحية التي كان يحياها الزهاد والعُباد في الكوفة والبصرة والمدينة وفي بلاد خراسان إبان القرنين الأولين للهجرة، كان يتقاسمها الزهد مع الخوف من عذاب النار، والطمع في ثواب الجنة من ناحية والزهد مع حب الله لذاته وابتغاء لمطالعة وجهه من ناحية أخرى. وحسبنا أن ننظر في حياة الحسن البصري، وفيما أُثر عنه من الأقوال، لنتبين الصورة الأولى لهذا النوع من الزهد، وفي حياة رابعة العدوية، وما ينسب إليها من أقوال وأشعار، لنقف على الصورة الثانية له.

الزهد مع الخوف: الحسن البصري

فالحسن البصري (٢١- ١١٠هـ) يعد بحق مثلاً صادقاً للحياة الروحية التي كان يحياها الزاهد المسلم في القرن الأول، وفي شطر القرن الثاني للهجرة، والتي كان قوامها عنده الزهد في الدنيا، والإعراض عن

جاهها، والإقبال على الله، والتوكل عليه والخوف منه، والتفكر الدائم فيما بينه وبين نفسه، والتصفح المتصل لما تنطوي عليه نفسه. وليس أدل على سيرة الحسن في حياته الروحية من هذه الصورة التي يصوره فيها أبو نعيم أحد بن عبد الله الأصبهاني (المتوفى سنة ٤٣٠هـ)، وذلك في قوله: "حليف الخوف والحزن، أليف الهم والشجن، عديم النوم والوسن، أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن، الفقيه الزاهد، المتشمر العابد، كان لفضول الدنيا وزينتها نابذاً، ولشهوة النفس ونخوتها واقذاً"(١): فالحسن البصري لم يحاول قتل النفس أو كبح جماحها فحسب، بل هو التمس أيضاً تصفية القلب وتنقيته عن طريق التأمل والتفكر، فكان تأمله وتفكره مضافاً إليهما زهده وتقشفه أساساً أقيمت عليه حياته الروحية. لقد كان الحسن البصري زاهداً في هذه الدنيا مزدرياً لها، وكان يعبر عن زهده بالحزن الدائم الذي هو في رأيه خير ما يعين على تنمية العمل الصالح. وكان خائفاً إلى أبعد حدود الخوف الذي لم يكن يرى شيئاً أقدر منه على تغذية التقوى. وليس أدل على إمعانه في الخوف، وإذعانه لسلطانه، من أن الشعراني قال عنه: "كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له"(٢)، ومن أنه عوتب على تخويفه الناس بمواعظه، فقال: "إن من خوفك حتى تلقى الأمن خيرٌ ممن أمنك حتى تلقى الخوف"(٣). وقد حفلت كتب التراجم والطبقات، كحلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني، والطبقات الكبرى للشعراني، والكواكب الدرية للمناوي، بكثير

(١) حلية الأولياء: ج ٢، ص ١٣١– ١٣٢.

(٢) الطبقات الكبرى: ج ١، ص ٣١– ٣٢.

(٣) الكواكب الدرية: ج ١، ص ٩٨.

من أقوال الحسن، التي صبغ فيها الحياة الروحية بصبغة الزهد والتفكر والحزن، فمن ذلك قوله في الزهد: "الدنيا دار عمل، من صحبها بالبغض لها والزهد فيها سعد بها، ونفعته صحبتها، ومن صحبها برغبة ومحبة شقي بها، وأسلمته إلى ما لا صبر له عليه"، وقوله في التفكر: "التفكر يدعو إلى الخير والعمل به، والندم على الشر يدعو إلى تركه. وليس ما يفنى، وإن كثر يعدل ما يبقى، فاحذر هذه الدار الصارعة(١) الخادعة، التي قد تزينت بخدعها وغرت بغرورها" ومن ذلك قوله في الحزن والخوف: "إن المؤمن يصبح حزيناً، ويمسي حزيناً، ولا يسعه غير ذلك؛ لأنه بين مخافتين: بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقي لا يدري ما يصيبه فيه من المهالك"، وقوله فيما يجنيه المؤمن من ثمرات اليقين في المعرفة، والقناعة في المأكل والمشرب عن طريق الحزن: "إن المؤمن يصبح حزيناً ويمسي حزيناً، وينقلب باليقين في الحزن، ويكفيه ما يكفي العنيزة، الكف من التمر والشربة من الماء"، وقوله في تبرير الحزن: "يحق لمن يعلم أن الموت مورده، وأن الساعة موعده، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده، أن يطول حزنه"، وقوله في أثر الحزن فيما يصدر عن الإنسان من عمل صالح: "طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح"(٢).

والمتأمل في الحياة الروحية التي كان يحياها الحسن البصري، وفي أقواله في الزهد والخوف والحزن والتفكر – وهي عنده دعائم هذه الحياة الروحية

(١) الصارعة: القاتلة.

(٢) نفس المرجع: ج ١– ص ٩٧، وحلية الأولياء: ج ٢، ص ١٣٢– ١٣٣.

- يلاحظ أن زاهد البصرة الأكبر لم يزهد لأن الزهد عنده هو المثل الأعلى الذي كان يطمح إلى تحقيقه لذاته، وإنما هو قد اتخذ من الزهد وسيلة تعينه على الخلاص من شر، والحصول على خير. ولم يكن هذا الخير شيئاً آخر غير ثواب الجنة، كما أن ذلك الشر لم يكن شيئاً آخر غير عذاب النار؛ فهو قد زهد إذن لأنه كان يرى أن كل نعيم دون الجنة حقير، وهو قد خاف وحزن لأنه كان يعتقد أن كل بلاء دون النار يسير.

وليس أدل على هذا من قوله الذي يخاطب فيه الإنسان: "ابن آدم! نفسك نفسك، إنما هي نفس واحدة، إن نجت نجوت، وإن هلكت هلكت، ولم ينفعك من نجا، وكل نعيم دون الجنة حقير، وكل بلاء دون النار يسير". وهنا يلاحظ وجه شبه قوي بين مذهب زُهاد الخوارج وبين مذهب الحسن البصري في الزهد والخوف، وإن كان الحسن يخالف الخوارج، فيما عدا ذلك من معتقداتهم؛ فقد وصف أبو حمزة الخارجي أصحابه فقال: أنضاء عبادة، وأطلاح سهر"[١]، ناهيك بما حدث به أبو حمزة الخارجي أيضاً عن أصحابه، وهو أنه كلما مر أحدهم بآية في ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مر بآية في ذكر النار، شهق كأن زفير جهنم بين أذنيه. ومهما يكن من شيء فقد كان الحسن البصري مؤسساً للمذهب

(١) أنضاء جمع نضو: وهو المهزول من الإبل وغيرها.. وأطلاح جمع طلح، وهو الخالي الجوف من الطعام، والطلح كالطليح: المهزول والراعي المعيى. يقال: هو طلح نساء؛ أي يتتبعهن. ويعني أبو حمزة بقوله هذا أن أصحابه قد عكفوا على العبادة ولازموا السهر حتى هزلت أجسامهم، وخلت أجوافهم، كما يدل على ذلك أن زياداً قتل أحدهم ثم دعا مولاه فاستوصفه أمره، فقال: ما أتيته بطعام في نهار قط، ولا فرشت له فراشاً بليل قط.

البصري في الزهد القائم على الخوف، والتفكر الموصل إلى الإيمان، والحزن والبكاء اللذين يصفيان النفس، ويؤديان بالإنسان إلى الظفر برضوان الله، ونعيم جنته.

الزهد مع الحب: رابعة العدوية

وكما طبع الحسن البصري الحياة الروحية الإسلامية في القرن الأول للهجرة بطابع الزهد مع الخوف والحزن، فقد طبعتها كذلك رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥هـ بهذا الطابع؛ إذ كانت في حياتها زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية، غير أنها زادت على هذا كله عاملاً جديداً كان له آثار خصبة قوية في توجيه الحياة الروحية وجهة جديدة، وذلك أن رابعة لم تصدر في زهدها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب، كما كان يصدر الحسن البصري وغيره من زهاد عصره، بل هي قد صدرت عن ذلك الخوف والحزن: الخوف من النار، والحزن مما يحتاج إلى الاستغفار، وعن الحب: حب الله لما يخصها به من نعمه وآلائه، وحبه لذاته، وهذا هو الحب الذي يتخذ فيه من الله موضوعاً يشتاق إليه الإنسان، ويقبل عليه لا خوفاً من ناره، ولا طمعاً في جنته، بل ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته.

فأما دوام حزنها وبكائها، وشدة خوفها، فذلك ما يدل عليه قول الشعراني عنها، وهو أنها: "كانت– ﷺ –كثيرة البكاء والحزن. وكانت إذا سمعت ذكر النار غشي عليها زماناً. وكانت تقول: استغفارنا يحتاج إلى

استغفار.. وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها"[1]، ويدل عليه أيضاً ما يروى عنها أنها سمعت ذات مرة سفيان الثوري يقول "واحزناه!" فقالت له: "واقلة حزناه! ولو كنت حزيناً ما هناك[2] العيش"[3].

وأما حبها لله، وتوجيهها للحياة الروحية الإسلامية في سبيل هذا الحب، فذلك ما يدل عليه قول معالي أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا، وهو: "... وعندما كان التصوف في سذاجته لعهد رابعة، لم يكن الحديث في أمر المحبة الصوفية طريقاً معبداً. وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف في رياض الصوفية بنغمات الحب شعراً ونثراً. وجدير بمولاة آل عتيك – التي كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة، وأسماهم نفساً، وأشدهم عزوفاً عن الدنيا وزخارفها – أن يكون انقطاعها إلى الله قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب إلهي فغنت بأناشيده..."[4].

وقد حاول معالي الأستاذ أن يربط بين الحزن والحب عند رابعة فقال: "... وليس هذا الحزن العميق في نفس السيدة رابعة إلا مظهر ما كانت تفيض به نفسها الشاعرة من الحب العميق؛ فالسيدة رابعة هي السابقة إلى

---

(1) الطبقات الكبرى: ج ١، ص ٧٢.

(2) هناك: أسعدك.

(3) الطبقات الكبرى: ج ١، ص ٧٢.

(4) دائرة المعارف الإسلامية "الترجمة العربية". تعليق لمعالي الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا على مادة تصوف، المجلد الخامس، ص ٢٩٦– ٢٩٧.

وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف الإسلامي، وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها. وإن الذي فاض به الأدب الصوفي بعد ذلك من شعر ونثر في هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية إمام العاشقين والمحزونين في الإسلام"(١).

ونحن إذا تصفحنا كتب التصوف وطبقات الصوفية ألفيناها حافلة بكثير من نفحات هذا الحب الإلهي الذي فاضت به نفس رابعة، فملك عليها كل عواطفها، وجعلها لا تتغنى إلا به، ولا ترد كل شيء إلا إليه: فمن ذلك أبياتها التي تخاطب فيها ربها فتقول:

أحبك حبين: حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحُجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وقد عقب الغزالي على هذه الأبيات بقوله: "ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة، وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها، وهو أعلى الحبين وأقواهما، ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها رسول الله صلى الله عليه

(١) نفس المرجع ص ٢٩٧- ٢٩٨.

وسلم حيث قال حاكياً عن ربه تعالى: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"[1]. ومن ذلك أيضاً قولها:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

وقولها:

تعصى الإله وأنت تُظهر حبه هذا لعمري في الفعال بديع

لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب يطيع

ولعل أهم ما يلاحظ على هذه الأبيات هو أن رابعة العدوية قد أخرجت فيها الحياة الروحية الإسلامية عن هذا الزهد الذي كان قوامه عند الحسن البصري – وعند غيره من زهاد عصره – الخوف من عذاب النار والشوق إلى ثواب الجنة، وأخضعتها لنوع آخر من الزهد، دعامته حب الله وطاعته والأنس به والإقبال عليه والشوق إليه؛ فهي قد قسمت الحب في أبياتها الأربعة الأولى إلى نوعين: أحدهما حب الهوى، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه، والآخر حب الله لذاته، وهو هذا الحب الذي كانت غايته عندها مطالعة جمال الذات الإلهية. وليس من شك في أن أعلى

---

(1) إحياء علوم الدين: ج ٤، ص ٢٦٦– ٢٦٧.

الحبين هو حب الله لذاته حباً مجرداً عن الهوى، منزهاً عن الغرض، إلا أن يكون هذا الغرض مشاهدة الله ومعاينة جماله الأزلي. وليس من شك أيضاً في أن هذا النوع الثاني من الحب هو الذي كانت تؤثره رابعة، وتأخذ نفسها به، كما يدل على ذلك قولها في إحدى مناجاتها: "إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم، وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي"، وكما يدلنا عليه أيضاً قصتها مع سفيان الثوري، وقد سألها عن حقيقة إيمانها فأجابته بقولها: "ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً لجنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه"، وكما يدل عليه بعد هذا كله قولها: "محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه".

ومن هنا نرى أنه وإن كان غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد انطوت حياتهم الروحية على معنى حب الله والشوق إليه، إلا أن رابعة كانت بدعاً بين هؤلاء الزهاد والعباد؛ ذلك بأنها كانت أسبقهم إلى استعمال لفظة الحب استعمالاً صريحاً، وتوجيهه إلى الله هذا التوجيه الرائع القوي الذي تعبر عنه آثارها المنظومة والمنثورة، وتأثرها فيه بما ورد في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ ويُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ولا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ واللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ) [المائدة/ ٥٤]، ومعنى هذا أن لفظة الحب ظلت مختفية من معجم المصطلحات الصوفية، حتى كانت رابعة، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة، فإذا هي تفتح بها فتحاً جديداً في تاريخ الحياة

الروحية الإسلامية. ومن ثم أخذت لفظة الحب تشيع بين الزهاد والعباد المعاصرين لرابعة، وتظهر ظهوراً واضحاً قوياً عند الصوفية الذين تعاقبوا بعد ذلك، على نحو ما سنبينه في موضعه من الحديث عن التصوف والصوفية في القرنين الثالث والرابع.

التصوف والصوفية

ظل الزهاد والعباد يحيون حياتهم الروحية التي صورناها عند كل من الحسن البصري ورابعة العدوية طوال القرنين الأولين للهجرة، وأخذوا ينتشرون هنا وهناك في أنحاء مختلفة من المملكة الإسلامية إبان هذين القرنين، دون أن يكون لهم نظام عام يجمعهم، أو طريقة مشتركة تؤلف بينهم. وظلت هذه حالهم حتى أشرف القرن الثاني للهجرة على نهايته، وإذا بزهد أولئك الزهاد يتطور ويأخذ صورة العلم المنظم تنظيماً ساذجاً بسيطاً في أول الأمر، ثم دقيقاً مضبوطاً بعد ذلك؛ إذ أصبح الزهاد والعباد والنساك والفقراء يعرفون باسم الصوفية، وأصبحت طريقتهم التي تؤلف بين قلوبهم وتربط بين أفرادهم، وتدعو إلى مذاهبهم في مختلف نواحي الحياة الروحية النظرية والعملية، تعرف باسم التصوف.

ومعنى هذا أنه كما كانت حياة النبي ﷺ وأصحابه هي البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهاد، فقد كان زهد هؤلاء الزهاد هو البذرة الثانية التي نبت منها تصوف الصوفية، ويؤيد هذا ما أثبته ابن خلدون، وهو أن التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة الإسلامية، وأن أصله يرجع إلى ما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، من أتباع طريق الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى

الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة[١].

فلما اتسعت الفتوح الإسلامية، واتصل العرب بغيرهم من الأمم التي كانت لها حضارات، وامتازت حياتها بكثير من ألوان الترف والنعيم، فتنهم ما رأوا من هذه الألوان، وفشا بينهم الإقبال على الدنيا، وانطلقت أنفس على سجيتها منصرفة عن الدين، مهملة لأحكامه، ممعنة في الاستزادة من المتاع، وذلك في القرن الثاني للهجرة، هنالك اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة، بعد أن كانوا يعرفون قبل ذلك باسم الزهاد تارة، والعباد تارة أخرى، والنساك والفقراء والبكائين أطواراً. والغالب أن تكون تسميتهم بالصوفية والمتصوفة راجعة إلى لبس الصوف الذي اختصوا به؛ وذلك لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب، فالصوفي من هذه الناحية نسبة إلى الصوف، كما أن المتصوف مأخوذ منه أيضاً؛ إذ يقال تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال تقمص إذا لبس القميص. وهنا يلاحظ معالي أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا أن لفظ الصوفي والمتصوف أُطلق بادئ الأمر مرادفاً للزاهد والعابد والفقير، وأنه لم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين، ومراعاة أحكام الشريعة؛ فإن الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر ذلك[٢]. وهذا يبين لنا أن التصوف في أول عهده بالظهور على مسرح الحياة الروحية الإسلامية،

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ص ٣٢٨.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية "الترجمة العربية": المجلد الخامس، ص ٢٧٩.

لم يكن مختلفاً عن الفقر والزهد وما إليهما مما كان شائعاً بين الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف الصالح في القرنين الأولين للهجرة، ولكنه ما لبث بعد ذلك أن زاد على معنى الفقر والزهد بعض المعاني التي تختلف كثيراً أو قليلاً عن معناهما، وذلك مع احتفاظه بهما على أنهما أساسان ضروريان من الأسس التي أُقيم عليها بناؤه، والتي كانت تقوى وتتجدد كلما تقدم الزمن، وتطورت الحياة وعاش الصوفية في أجواء مختلفة عن ذلك الجو الذي كان يعيش فيه الزهاد الأولون من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم.

ولكي يتبين لنا كيف نشأ التصوف من الفقر والزهد، ثم كيف تطور بعد ذلك حتى أخذ صوراً جديدة وأصبح متصلاً بالفقر والزهد من وجه، ومختلفاً عنهما من وجه آخر، يحسن أن نقف عند هذه الألفاظ الثلاثة وقفة قصيرة، نكشف فيها عن المعنى الذي يشترك أو يختلف فيه كل منها عن الآخر، لاسيما أن في ذلك ما يعيننا على بيان ماهية التصوف، وهو موضوع حديثنا في هذه الفقرة.

بين الفقر والزهد والتصوف

بين الفقر والزهد والتصوف معنى جامع، ولكنها مع ذلك مختلفة؛ إذ التصوف غير الفقر وغير الزهد، والزهد غير الفقر وغير التصوف، ولبيان هذا نقول مع السهروردي مؤلف "عوارف المعارف": إن التصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد، ولكن بزيادة أوصاف وإضافات بدونها لا

يكون الصوفي صوفياً، ولو كان زاهداً وفقيراً: فإذا تأملنا ما عرف به أبو مُحَّد الجريري التصوف، وهو قوله: "التصوف هو الدخول في كل خُلق سني[1]، والخروج عن كل خُلق دني"[2]، تبينا أن التصوف هنا ينطوي على معنى هو حصول الأخلاق وتبديلها، وأنه بهذا يكون في مرتبة فوق مرتبة الزهد ومرتبة الفقر. ويؤيد هذا ما قيل من أن "نهاية الفقر مع شرفه هي بداية التصوف"، ومن هنا يمكن أن يقال بعبارة أخرى: "إن الفقر أساس من أسس التصوف؛ إذ لا يمكن أن يكون الصوفي صوفياً إلا بعد أن يتحقق بالفقر، وإلا بعد أن يأخذ نفسه بترك الأشياء لا للأعواض الموعودة، بل للأحوال الموجودة، على حد تعبير صاحب "عوارف المعارف"؛ فالفقر من هذه الناحية طريق من طرق الوصول إلى التصوف، كما أنه لا يلزم من وجود الفقر وجود التصوف، ولا أن يكون كل متحقق بالفقر صوفياً، ولكن لا بد لكل صوفي من أن يكون متحققاً بالفقر، وإذا تأملنا أيضاً ما عرف به الجنيد التصوف، وهو قوله: "التصوف هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به" تبينا أن أخص خصائص المتحقق بالتصوف هو أن يفنى عن نفسه، ويبقى بربه؛ بحيث لا يكون قائماً في الأشياء ولا مريداً لها أو منصرفاً عنها بإرادته هو، بل يكون كذلك بإرادة الله، وهذا مخالف لما عليه كل من الفقير والزاهد؛ فالفقير والزاهد إنما يقومان في الأشياء بنفسيهما، ويريدان لها، أو ينصرفان عنها بإرادتهما، فهما من هذه الناحية مختلفان عن الصوفي في أنهما يعملان إرادتهما، ويأخذان نفسيهما

---

(1) سني: رفيع، عالٍ.

(2) دني: حقير.

بالفقر والزهد، ويصدران عن دوافع نفسية تدفعها إلى الفقر والزهد، في حين أن الصوفي فانٍ عن نفسه، مُسقط لإرادته وتدبيره، لا يعنيه مراد نفسه بقدر ما يعنيه مراد ربه، ولا يصدر في أحواله وأفعاله عن إرادته الفردية بقدر ما يصدر عن مقتضيات المشيئة الإلهية. وهذا ما بينه السهروردي، إذ عرف الصوفي بأنه من كان دائم التصفية للقلب عن شوب النفس مستعيناً على هذه التصفية بدوام افتقاره إلى مولاه، فهو قائم بربه على قلبه، وقائم بقلبه على نفسه[1].

ومن هنا نتبين أن التصوف أرقى من الفقر والزهد وإن كان منطوياً عليهما، ومستنداً إليهما، ونتبين أيضاً أن الفقر والزهد بمثابة المدخل إلى أبواب التصوف، أو التمهيد الذي يمهد النفس الإنسانية للتحقق بالأحوال الروحية المشرقة، والنفحات القلبية الصادقة التي هي قوام التصوف، وسبيل الصوفي إلى كشف الحقيقة. ومثل الفقر والزهد في هذا كمثل الفقراء والزهاد الذين كان ظهورهم ممهداً سبيل الحياة الروحية الإسلامية لمن جاء بعدهم من طبقات الصوفية.

تاريخ كلمة صوفي وأصلها

واختلفت الآراء وتباينت وجهات النظر حول التاريخ الذي ظهرت فيه كلمة "صوفي"؛ ففريق يرى أن هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة، أي أنه اسم استحدث بعد عهد الصحابة والتابعين، وفريق آخر يذهب إلى أنه

---

(1) عوارف المعارف: ص ٤٤.

قد عُرف في الملة الإسلامية قبل ذلك، وفريق ثالث يزعم أنه لفظ جاهلي عرفه العرب قبل الإسلام.

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فإن أوثق المصادر الصوفية تظهرنا على أن أول من أطلق عليه اسم الصوفي هو أبو هاشم الكوفي المتوفى سنة ١٥٠هـ، وقد كان عربياً من الكوفة، قضى معظم حياته في الشام(١)، وتأثر في حياته بما كان يؤثره النبي والصحابة من بساطة في العيش، وإعراض عن زخرف الدنيا وغرورها، كما تأثر بما ورد في القرآن عن المعصية والحساب، وما أعد للمتقين من ثواب وللكافرين من عذاب. وقد صور القشيري تاريخ الأسماء التي أطلقت على العاكفين على الحياة الروحية في مختلف أطوارها، فقال: "إن المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ﷺ إذ لا أفضلية فوقها، فقيل لهم الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني، سُمي من صحب الصحابة بالتابعين، ورأوا ذلك أشرف تسمية. ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين. ثم اختلف الناس، وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد. ثم ظهرت البِدع، وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً، فانفرد خواص أهل السنة والمراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"(٢).

---

(١) نفحات الأنس: "طبعة ناسوليز" ص ٣٤.

(٢) الرسالة القشيرية: ص ٧– ٨.

ومنذ ذلك الحين شاع اسم التصوف والصوفية، وصار علماً يطلق على من يحيون حياة روحية فيها زهد الزهاد، وعبادة العباد، وفقر الفقراء، وفيها أشياء أخر أضيفت إلى هذا كله، وعُرف المتحققون بها باسم الصوفية؛ بحيث صار هذا الاسم علماً لهم يتميزون به من عامة المتدينين، ومن علماء الدين أو الفقهاء المعنيين بظاهر الأحكام في الشرع.

وكما اختلفت الآراء حول التاريخ الذي ظهرت فيه كلمة "صوفي" فقد اختلفت كذلك حول الأصل الذي ترد إليه هذه الكلمة؛ فمن قائل: إن الظاهر في هذا الاسم أنه لقب؛ إذ لا يشهد له اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، ومن قائل: إنه من الصفاء أو الصَّفْو، أو من الصَّفّ، ومن قائل: إنه من الصُّفة. ومن قائل: إنه من الصُّوفانة[1]. أو إنه نسبة إلى الصوف الذي اختص القوم بلبسه، واتخذوا منه رداءهم مخالفين بذلك الجماهير فيما يقبلون عليه من لبس فاخر الثياب. ولكي يتبين لنا وجه الحق في هذه الأقاويل، يحسن أن نقف وقفة قصيرة عند كل منها.

فأما القول بأن الصوفي مشتق من الصفاء أو الصفو، فقول صحيح من الناحية المعنوية، وفاسد من الناحية اللفظية؛ إذ هو على الرغم من انطوائه على معنى الصفاء الذي يتهيأ لقلب الصوفي، فإنه يتمشى بحال ما مع أبسط قواعد الاشتقاق اللغوي؛ لأن النسبة إلى الصفاء هي صفوي، كما أن النسبة إلى الصفو هي صفوي لا صوفي.

---

(1) الصوفانة: نبات عشبي يظهر له زغب يشبه الصوف.

وكذلك الرأي القائل بأن الصوفي من الصَّف؛ لأن الصوفية في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم، فهو رأي، وإن كان صحيحاً من الناحية المعنوية، إلا أنه خاطئ من الناحية اللغوية؛ إذ النسبة إلى الصف هي صفي لا صوفي.

وأما الرأي القائل بأن الصوفي إنما سمي كذلك نسبة إلى الصفة التي نُسب إليها قوم من فقراء المهاجرين والأنصار[1]، فإنه يظهرنا على مبلغ الملاءمة بين الحياة التي كان يحياها أهل الصفة والحياة التي يحياها الصوفية فيما أخذ به أولئك وهؤلاء أنفسهم من زهد في الدنيا، وعكوف على العبادة، وانقطاع إلى الله تعالى، فهو من هذه الناحية مستقيم مع طبيعة الحياتين، ولكنه مع ذلك لا يمكن أن يستقيم من الناحية اللغوية؛ لأن النسبة إلى الصفة هي صفي لا صوفي.

ومثل هذا يقال في رأي من قال بأن الصوفي من الصفة استناداً إلى ما ينطوي عليه التصوف من معنى الاتصاف بالصفات المحمودة، وترك الصفات المذمومة؛ إذ لو كان ذلك صحيحاً، لترتب عليه أن تكون النسبة إلى الصفة هي صفتي لا صوفي.

وأما رأي من قال بأن الصوفي نسبة إلى الصوفانة أو الصوفان الذي هو نبت، فإن دل على معنى الزهد والإقلال من الطعام الذي ينطوي عليه التصوف؛ لما في ذلك من المناسبة بينه وبين اقتصار الصوفية على ما يجري

---

(1) انظر ص ٢٧- ٢٨ من هذا الكتاب.

مجرى الصوفان في قلة الغناء في الغذاء(١)، إلا أنه لا يمكن أن يكون صحيحاً من الناحية اللغوية أيضاً؛ إذ لو كانت النسبة إلى الصوفانة أو الصوفان صحيحة لقيل صُوفاني لا صوفي.

يبقى بعد هذا، الرأي القائل بأن الصوفي أدنى إلى أن يكون لقباً منه إلى أي شيء آخر؛ إذ لا يشهد له اشتقاق أو قياس من جهة العربية. وهو رأي يدحضه الرأي القائل بأن الصوفي نسبة إلى الصوف؛ لأن لباس الصوف كان يكثر في الزهاد، فضلاً عما في ذلك من وجه سائغ في الاشتقاق، ومن أنه هو الذي ذهب إليه كبار العلماء من الصوفية وغير الصوفية أمثال السراج الطوسي صاحب "اللمع"، وزكريا الأنصاري شارح "الرسالة القشيرية"، وابن تيمية، وابن خلدون.

وحسبنا أن نثبت هنا ما ذكره صاحب "اللمع" في هذا الصدد، لنتبين منه كيف يعلل هذا العالم الصوفي الكبير نسبة الصوفية إلى ظاهر لباسهم وهو الصوف، ويؤثرها على غيرها من النسب الأخرى؛ فقد قال: "... فلما أضفتهم "الصوفية" إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسماً مجملاً عاماً مخبراً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة. ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام، فنسبهم إلى ظاهر اللبسة، فقال عز وجل: (إِذْ قَالَ الحَوَارِيُّونَ) [المائدة/ ١١٢]، وكانوا قوماً يلبسون البياض، فنسبهم الله تعالى إلى ذلك، ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا بها مترسمين؛

(١) المفردات في غريب القرآن: مادة "صوف".

فكذلك الصوفية عندي – والله أعلم – نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مترسمون؛ لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء – عليهم السلام – والصديقين، وشعار المساكين المتنسكين. وقيل في تسمية أصحاب عيسى بالحواريين، أنهم كانوا قصارين يغسلون الثياب، أي يحورونها وهو التبييض"، فإن صح أن الأنبياء وغير الأنبياء من السلف الصالح كانوا يلبسون الصوف، وأن الصوفية كانوا يتخذون منه ثيابهم؛ لما في ذلك من تحقق بالخشونة، وصح معه ما ذكره صاحب "اللمع" عن تسمية أصحاب عيسى بالحواريين، وما يلاحظ في نسبة الصوفي إلى الصوف من ملاءمة لقواعد اللغة، كان هذا كله دليلاً على مبلغ ما في هذا الرأي من صحة ووجاهة، ومن رجحان في نظر العقل.

وثمة رأي آخر، مختلف كل الاختلاف عما قدمنا من الآراء، ذهب فيه البيروني إلى أن لفظة "صوفي" إنما ترجع إلى لفظة "سوفيا" اليونانية، ومعناها "الحكمة"؛ فقد ذكر البيروني في معرض الكلام عن مذاهب الحكماء من اليونان والهند، واشتراك أولئك وهؤلاء في مقالة واحدة، أن منهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره، فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط، وقد عقب على ذلك بقوله: "وهذا رأي السوفية، وهم الحكماء، فإن "سوف" باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلسوف "بيلاسوفيا" أي محب الحكمة. ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم، فنسبهم للتوكل إلى الصفة، وأنهم أصحابها في عصر النبي ﷺ ثم صحف بعد ذلك، فصير

من صوف التيوس، وعدل أبو الفتح البستي عن ذلك أحسن عدول في قوله:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا قدما وظنوه مشتقا من الصوف

ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافي فصوفي حتى لقب الصوفي[1]

وقد ذهب مذهب البيروني طائفة من الباحثين المحدثين، زعموا أن التصوف الإسلامي؛ سواء في اسمه أم في منهجه وموضوعه، إنما هو أثر من آثار الفلسفة اليونانية. وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الباحثين العلامة فون هامر von Hammer، ولعل أهم ما يلاحظ على هذا المذهب أنه يخلط بين التصوف الذي هو رياضة ومجاهدة وذوق ومشاهدة، وبين الفلسفة التي هي نظر عقلي واستدلال منطقي. يضاف إلى هذا أن نوع الحياة التي كان يحياها الصوفية، وما كانت تمتاز به من بساطة لا أثر فيها لتعقيد الحضارة، ومن خشونة لا تشوبها شائبة من نعومة أو ترف، وما كانت تنزع إليه من مثل أعلى قوامه الزهد والفقر، والنسك والتقشف كل أولئك يكفي– من غير شك – لأن يرجح الرأي القائل بأن الصوفية لم يتسموا بهذا الاسم نسبة إلى "سوفيا" اليونانية، بل إنهم سموا كذلك نسبة إلى الصوف الذي اتخذوا منه لباسهم، مقتدين في ذلك بمن كان يلبسه من الأنبياء، وغير الأنبياء من السلف الصالح[2]، وها هو ذا علم التصوف كما سنصوره في

(1) تحقيق ما للهند من مقولة: ص ١٦.

(2) تحقيق ما للهند من مقولة ص ١٦.

الفقرة التالية، لم يكن في أول نشأته إلا علماً لبواطن القلوب وأسرار النفوس، والتماس الحقيقة العلية من ثنايا ما يختلف على النفس الإنسانية من مقامات، وما يعرض لها من أحوال. وأكبر الظن أن هذا وحده كاف لأن يفرق بينه وبين الفلسفة اليونانية من ناحية، ولأن يجعل صلته بالخشونة التي يدل عليها لبس الصوف أقوى وأوثق.

معنى الصوفي والتصوف

على أن الخلاف حول كلمة "صوفي" لم يقف عند حد تاريخها وأصلها، وإنما هو يتجاوز ذلك إلى تحديد معنى الصوفي والتصوف، فقد تعددت أقوال الصوفية أنفسهم، وتباينت ألفاظهم في شأن هذا التحديد، ولكنها على تعددها وتباينها وكثرة قائليها يمكن أن يستخلص منها ضابط يجمع معانيها؛ إذ الألفاظ وإن كانت مختلفة، إلا أن معانيها متقاربة. وحسبنا هنا أن نذكر بعض ما قيل في هذا الصدد مكتفين بالقدر الذي يظهرنا على ما ينبغي أن يتوفر في الصوفي من الصفات، وفي التصوف من المعاني: فقد عرف بشر بن الحارث الحافي "الصوفي" بقوله: "الصوفي من صفا قلبه لله"، وعرفه بندار بن الحسين بقوله: "الصوفي من اختاره الحق لنفسه فصافاه، وعن نفسه فبراه، ولم يرده إلى تعمل وتكلف بدعوى"، وعرفه أبو علي الروذباري بقوله: "الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وأطعم الهوى ذوق الجفا، وكانت الدنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى"، وعرفه سهل بن عبد الله التستري بقوله: "الصوفي من صفا من

الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر[١]"[٢].

والمتأمل في هذه التعريفات يلاحظ ما تقوم عليه من معاني الصفاء والفناء عن النفس، وكبح جماحها، ومحاربة أهوائها، واتباع السنة، والزهد في جاه الدنيا ومتاعها، والانقطاع إلى الله، ودوام التفكر؛ فكل أولئك أمور ينبغي أن تتحقق في الصوفي، ولو أن واحداً من هذه التعريفات لا يجمعها كلها على وجه يجعل منه تعريفاً جامعاً مانعاً كما يقول المناطقة.

ومثل هذا يمكن أن يلاحظ في كثرة ما ورد من تعريفات التصوف التي يكفي أن نثبت منها تعريف معروف الكرخي، وهو قوله: "التصوف الآخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق"، وتعريف أبي مُحَمَّد الجريري، وهو قوله: "التصوف هو الدخول في كل خُلق سني، والخروج من كل خُلق دني"، وما ذكره رويم من الخصال التي يبنى عليها التصوف، وذلك في قوله: "التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض الاختيار"، وما عرف به الجنيد التصوف في قوله: "هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به"، وفي قوله أيضاً: "التصوف ذكر من اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع أتباع"[٣].

---

(١) المدر: قطع الطين اليابس.

(٢) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها في "التعرف لمذهب أهل التصوف": ص ٥– ٩.

(٣) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها في "الرسالة القشيرية": ص ١٢٦– ١٢٧.

فهذه التعريفات تعبر عما ينطوي عليه التصوف من المعاني الأخلاقية، والأحوال النفسية، من فناء العبد من نفسه وبقائه بربه، ومن تحقق بالفقر والافتقار، وإسقاط للتدبير والاختيار، وإقبال على الذكر، وخضوع لسلطان الوجد، وأخذ النفس بالأعمال التي لا تنافي تعاليم الكتاب والسنة. غير أن للجنيد تعريفاً لعله أجمع من هذه التعريفات لأكثر ما أشارت إليه من المعاني والصفات، وإليك هذا التعريف: "التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجمع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول ﷺ في الشريعة"(١).

ولعل أول هذه التعريفات هو تعريف معروف الكرخي، الذي أخذ يتشكل منذ أواخر القرن الثاني للهجرة بأشكال مختلفة، ويعبر عنه بعبارات متنوعة، ولكنها مردودة إلى أصلها في قول معروف، وهو أن التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق.

---

(١) ورد هذا التعريف في كتاب "التعرف لمذهب أهل التصوف": ص ٩.

التصوف علم لبواطن القلوب

يحدثنا تاريخ العلوم في الإسلام بأن أحكام الشريعة في العهود الإسلامية الأولى لم تكن مدونة أو منظمة على نحو علمي، بل كانت هذه الأحكام – سواء ما كان منها متعلقاً بالعبادات أو المعاملات أو العقائد – تتلقى من صدور الرجال. ولكن ما لبث الناس بعد ذلك أن نظروا في أمور الدين، واستخلصوا ما يتصل بها من الأحكام الشرعية على نظام علمي، فلما نشأ التدوين، كان أول ما عُني به الباحثون هو علم الشريعة الذي يبحث عن الأحكام العملية الظاهرة. ومن هنا وضع الفقهاء كتباً ورسائل في الفقه وأصوله، وفي الكلام ومسائله، وفي غير هذا وذاك مما يتصل بالقرآن والحديث، وكلها علوم تدور حول محور رئيسي واحد هو أصول الدين وأحكام الشرع.

ولكن لم يكن الفقهاء هم الذين ينزعون وحدهم هذا المنزع العلمي، بل كان إلى جانبهم الصوفية الذين كان يعنيهم باطن الأحكام الشرعية، بقدر ما كان يعني الفقهاء ظاهر هذه الأحكام. نظر الصوفية إلى ما عكف عليه الفقهاء من تأليف الكتب والرسائل، وإلى ما كان لهم من أخبار وأقوال، وأحوال ومذاهب، فوجدوا أن هذا كله متفرق لا يجمعه كتاب، وإذا هم يرون أنهم في حاجة إلى علم ينتظم رياضاتهم وأذواقهم، ويصور حياتهم الروحية وما ينبغي أن يختلف فيها على نفس السالك من مقامات وأحوال، ويحقق ما تطمح إليه نفوسهم من نقاء القلب، وصفاء الروح،

وكمال الدين. هنالك اصطبغت الحياة الروحية الإسلامية التي قامت في أول الأمر على دعائم عملية من زهد الزهاد، وعبادة العباد، وفقر الفقراء، بصبغة علمية. وهنالك أيضاً استحال هذا كله إلى علم يُعرف باسم التصوف، له مناهجه ومنازعه، وموضوعاته وقواعده، واصطلاحاته ومذاهبه، وقد اختص الصوفية بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه.

علم الشريعة علمان: ظاهر وباطن

انقسم علم الشريعة إذن إلى قسمين متمايزين: قسم اختص به الفقهاء وأهل الفُتيا في الأحكام العامة والعبادات والمعاملات، وقسم اختص به الصوفية وأهل الباطن، اشتمل على ما يتعلق بهم من مراقبات ومحاسبات، ورياضات ومجاهدات، وأحوال ومقامات، وما إلى ذلك من الأمور الكثيرة التي نراها منبثة في تضاعيف أقوالهم ومعارفهم.

كتب الفقهاء كتبهم فدوَّنوا فيها الأحكام الظاهرة التي استخلصوها من القرآن والحديث. وكتب الصوفية كتبهم فأودعوها مواجيدهم التي ذاقوها، وحقائقهم التي كشفوها، ومذاهبهم التي أقاموها على أساس من القرآن والحديث أيضاً. واختلف فقه الفقهاء، وتصوف الصوفية، ومنشأ هذا الاختلاف راجع إلى أن الفقه هو علم الأحكام الظاهرة في العبادات والعادات والمعاملات، على حين أن التصوف هو علم الرياضات النفسية، والمواجيد القلبية، والأحكام الباطنية، وشرح الاصطلاحات التي تدور بين

أصحاب هذا العلم في ذلك كله، وبعبارة أخرى نقول: إن علم الشريعة صار علمين: أحدهما: علم الأعمال الظاهرة التي تجري على أعضاء الجسم وجوارحه في العبادات، كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة، وفي الأحكام والمعاملات، كالحدود والعِتق والبيوع والفرائض والقصاص، وثانيهما: علم يُعنى بأحوال القلب وجوانحه، ويدل على الأعمال الباطنة، ويبين الطريق إليها، وكيفية التحقق بالكمال فيها.

ومن هنا نظر الصوفية إلى أنفسهم على أنهم أرباب الحقائق وأهل الباطن، ونظروا إلى غيرهم على أنهم أهل ظواهر وأهل رسوم؛ سواء لديهم في ذلك من كان مع رسوم العبادة من القراء(1). أو من كان مع رسوم العلم من الفقهاء. وهكذا أصبح للصوفية علم له موضوعاته ومناهجه وغاياته التي تختلف عن موضوعات الفقه ومناهجه وغاياته. وهكذا أيضاً كتب بعضهم في هذه الموضوعات، وأبان عن هذه المناهج والغايات في كتب خاصة، فكتب المحاسبي "الوصايا" و"الرعاية" و"فصلاً في المحبة"، وكتب الكلاباذي "التعرف لمذهب أهل التصوف"، والطوسي "اللمع"، وأبو طالب المكي "قوت القلوب"، والقشيري "الرسالة".

ومن هؤلاء من كتب في موضوع بعينه كالورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، ومنهم من كتب في موضوعات عدة حتى كان الغزالي فكتب كتابه الجليل "إحياء علوم الدين"، ودوَّن فيه أحكام الورع

(1) القراء: هم أهل التنسك والتعبد سواء أكانوا يقرأون القرآن أم لا، وهمتهم مقصورة على ظاهر العبادة دون أرواح المعارف وأعمال القلوب.

والاقتداء، وبين آداب القوم وسننهم، وشرح اصطلاحاتهم وإشاراتهم التي أودعوها أقوالهم المنثورة والمنظومة، مما أدى إلى أن صار التصوف علماً مدوناً منظماً، بعد أن كان طريقة في العبادة فقط، وبعد أن كان العلم محصوراً في دائرة التفسير والحديث، والفقه والأصول، والكلام، وما إلى ذلك من العلوم التي توجه كل عنايتها إلى الظاهر دون الباطن.

على أن الصوفية، وإن اختلف علمهم عن علم الفقهاء، وكان نظرهم إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم مما يحط من شأن الفقهاء وعلمهم، بالقياس إلى الصوفية وعلمهم، فإن ذلك لم يمنع الصوفية من أن يأخذوا بحظ من علم الفقهاء؛ فقد حدثنا السهروردي في "عوارف المعارف" أن علوم الصوفية نشأت من أن نفوسهم قد أحكمت أساس التقوى، وزهدت فيما اشتملت عليه الدنيا من عرض زائل، وزخرف حائل، فسالت أودية قلوبهم بما انصب فيها من مياه العلوم التي اجتمعت في هذه القلوب، فهم قد أخذوا بحظ من علم الدراسة "الذي يقوم على النقل والعقل"، فأفادهم ذلك؛ إذ وقفوا منه على الأحكام الظاهرة للعبادات فعلموها وعملوا بها، ثم تميزوا على غيرهم من علماء الدين بعلم آخر خاص بهم، مقصور عليهم، وهذا العلم هو علم الوراثة "التصوف"، وقد اختص به العلماء الزاهدون المتقون الذين فقهوا الدين فقهاً أبان لهم عن قواعده وأصوله إبانةً توقفهم على المعنى الحقيقي للدين، وهو ذلك المعنى الذي لا يدل على شيء آخر غير الانقياد والخضوع، فإذا كان الدين بهذا المعنى مشتقاً من الدون، وكان كل شيء اتضع فهو دُون، فقد ترتب على ذلك أن يكون الدين عبارة عن أن يخضع الإنسان نفسه لربه، وينقاد لما

أمر به، وأن تكون أفضل مراتب العبادة الفقه في الدين؛ بحيث إن من كان أفقه في الدين وأعرف بأصوله، كانت نفسه أسرع إجابة وقلبه أشد انقياداً لأصول الدين، وأقوى إذعاناً لأحكامه.

ومن هنا نلاحظ مع السهروردي أن علماء الصوفية عرفوا علم الأوامر والنواهي، وأقاموا دعائمه، وذلك بترسمهم خطى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاستقامة، مستعينين على تشييد صرح هذا العلم بما منحوا من زهد في الدنيا وحب للآخرة، وما تهيأ لهم من صفاء السرائر، ونقاء الضمائر. والصوفية فيما عرفوا من هذا كله، وما تهيأ لهم منه قد استطاعوا أن يرفعوا لواء علمهم الخاص بهم، و يؤثروا بناءه على أساس متين من أحكام الشرع في الأوامر والنواهي، فكان ذلك سبيلهم إلى تأسيس ما منحوه من علومهم الخاصة بهم كعلم الحال، وعلم الخواطر وعلم اليقين، وعلم الإخلاص، وعلم النفس وأخلاقها وشهواتها – وغير ذلك من العلوم الوجدانية الذوقية التي مُنحوها، وحُرمها غيرهم – على دعائم من أصول الدين، وأحكام الشرع، وهذا يعني بعبارة أخرى أن علوم الوراثة "الصوفية" مستخرجة من علوم الدراسة "الفقه وغيره من العلوم النقلية والعقلية"، وأن مثل علوم الوراثة في استخراجها من علوم الدراسة كمثل الزبد في استخراجه من اللبن؛ فكما أنه لو لم يكن لبن لما كان زبد، فكذلك لو لم تكن علوم دراسية لما كانت علوم وراثية.

وهذا يعني بعبارة أدق أن علوم الصوفية اشتركت مع علوم غيرهم في المرتبة الأولى من مراتب العلم، وهي مرتبة علم اليقين الذي يعطيه الدليل

بتصور الأمور على ما هي عليه، وامتازت عليها بمرتبتين أخريين: إحداهما مرتبة عين اليقين، وهو ما تعطيه المشاهدة والكشف، والأخرى مرتبة حق اليقين، وهو فناء العبد في الحق "الله"، والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً[1]. وهنا يمكن القول بأن التصوف من حيث هو علم للباطن، وطريق من طرق العبادات، يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها في القلوب، ويقابل من هذه الناحية علم الفقه – الذي يعنى من تلك العبادات بظواهرها ورسومها – قد انطوى من ناحية أخرى على البحث عن المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية، وطريق الوصول إليهما مما عكف الصوفية عليه، ووجهوا كل عنايتهم إليه، حتى جعلوا من التصوف طريقاً يوصل إلى المعرفة ويؤدي إلى السعادة، ويقابل طريق أصحاب النظر من المتكلمين.

وقد نشأ عن ذلك أن كثرت الأسماء التي تدل على علم التصوف، والتي يصوره بعضها في صورة العلم المقابل لعلم الفقه والباحث عن الباطن كتسميته بعلم القلوب، أو علم الأسرار، أو علم الأحوال والمقامات، أو علم السلوك، أو علم الطريقة، ويصوره بعضها الآخر على أنه علم مقابل لعلم الكلام وباحث عن المعرفة الذوقية المختلفة عن المعرفة النظرية أو العقلية، كأن يسمى علم المعارف، وعلم المكاشفة، وعلم الحقيقة: فأما صورته الأولى التي يبدو فيها علماً للباطن فإنها تظهر عند صوفية القرنين

(1) قيل "علم اليقين" ظاهر الشريعة، و"عين اليقين" ظاهر الإخلاص فيها، و"حق اليقين" المشاهدة فيها. "التعريفات للجرجاني": مادة "حق اليقين".

الثالث والرابع للهجرة، في حين أن صورته الثانية التي تجعل منه علماً للمعرفة والسعادة فإنها تظهر عند صوفية القرنين الخامس والسادس للهجرة، كما سنبين هذا كله من خلال حديثنا عن بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التي ظهرت في تلك القرون، والتي كان ظهورها عاملاً قوياً أعان على صبغ التصوف بعد ذلك بالصبغة الفلسفية.

خصائص التصوف في القرنين الثالث والرابع

يلاحظ المتأمل فيما خلفه صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة من الآثار، أنه كان للتصوف وقتئذ خصائص نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية، ولو أن حظه من الخصائص الأخلاقية كان في أوائل هذه الفترة أوفر وأظهر إلى الحد الذي جعل معالي أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا يُعد التصوف في أول عهده بالتكون العلمي علماً للأخلاق الدينية الإسلامية ومعاني العبادة، مستدلاً على ذلك بما قاله ابن القيم (المتوفى سنة ٧٥٦هـ) في "مدارج السالكين": "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخُلُق" وبقوله أيضاً: "إن هذا العلم مبني على الإرادة، فهي أساسه، ومجمع بنائه، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة، وهي حركة القلب؛ ولهذا سمي علم الباطن، كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح؛ ولهذا سمي علم الظاهر"، ويقول الكتاني: "التصوف هو الخُلُق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء"، ويقول: من قال

"علم السلوك هو معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات(١)، ويسمى بعلم الأخلاق، وعلم التصوف"(٢).

على أننا وإن كنا نوافق معالي الأستاذ على أن الطابع الأخلاقي هو الذي كان غالباً على التصوف في أول تكونه العلمي، فإننا نلاحظ من ناحية أخرى أن الطابع النفسي لم يكن أقل شأناً من الطابع الأخلاقي، كما أن كثيراً من المسائل على كثير من المعاني الميتافيزيقية التي ظهرت بادئ ذي بدء غامضة ساذجة، ثم أخذت تتضح وتدق رويداً رويداً، حتى تهيأ لها من عوامل النمو ما أعانها على أن تظهر بعد ذلك ظهوراً قوياً عند من جاء من الصوفية المتفلسفين في القرنين السادس والسابع للهجرة؛ فتحليل النفس الإنسانية، وبيان الأحوال التي تعرض لها، وترتيب المقامات التي تختلف عليها، وتمثل الغاية القصوى على أنها فناء العبد عن نفسه، وبقاؤه بربه واتحاده به مما تحدث عنه صوفية القرنين الثالث والرابع الذين سنضرب الأمثال ببعضهم فيما يلي، كل أولئك يكفي- من غير شك- لإظهارنا على أن التصوف لم يكن علماً للأخلاق الدينية الإسلامية فحسب، وإنما كان كذلك علماً للنفس الإنسانية، وللمنازع الميتافيزيقية التي تنزع إليها هذه النفس، وترمي من خلالها إلى التحقق بالفناء عن وجودها، والاتحاد بالذات الإلهية، على نحو ما يظهرنا أبو يزيد البسطامي والحسين بن منصور الحلاج، وأمثالهما من أصحاب الأذواق وأرباب الأحوال.

---

(١) الوجدانيات: هي الأخلاق الباطنة والملكات النفسية.

(٢) تعليق لمعالي الأستاذ على مادة "تصوف" في الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية.

وكما كان الحب طابعاً للزهد الذي عُرف عند رابعة العدوية في القرن الثاني، فقد كان هذا الحب أيضاً من أخص خصائص التصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع؛ فأقوال معروف الكرخي- على قلتها وقصرها - تبين لنا أنه قبل اللفظتين اللتين كان يدور حولهما الجدل في مدرسة بغداد، وهما الطمأنينة (المعرفة) والمحبة. وقد اصطنع الجنيد لفظة المحبة، وقال فيها كلاماً يعده صوفية وقته خير ما قيل في تحديدها. وكذلك استعمل ذو النون المصري هذه اللفظة في غير تردد، وقد ظل التصوف مطبوعاً بطابع الحب طوال القرن الثالث، حتى كان الحسين بن منصور الحلاج الذي ترك في مسألة المحبة وما يتصل بها من فناء وبقاء، واتحاد وحلول، آثاراً باقية، ونفحات صادقة، وليس أدل على عناية صوفية ذلك الوقت بالمحبة وما يتفرع عليها، من أن أحدهم - وهو المحاسبي- قد وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب، وأن هذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها في قلوب محبيه، كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحبوب، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد[1].

ونظرة في "التعرف لمذهب أهل التصوف" للكلاباذي (المتوفى سنة ٣٨٠هـ)، و"قوت القلوب" لأبي طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٦هـ)، و"كشف المحجوب" للهجويري (المتوفى ٤٥٦هـ أو سنة ٤٦٤هـ) و"الرسالة" للقشيري (المتوفى سنة ٤٦٥هـ)، و"إحياء علوم الدين" للغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) و"محاسن المجالس" لابن العريف (المتوفى سنة

---

(1) انظر تفصيل تاريخ مسألة المحبة في كتابنا "ابن الفارض والحب الإلهي": ص ٩٤- ١٠٠.

٥٣٦هـ)- تكفي لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بإثبات أقوال من سبقهم من صوفية القرنين الثالث والرابع في المحبة الإلهية، وكلها بمثابة المواد الأولية التي اعتمد عليها الصوفيون المتأخرون فيما أسسوه من مذاهب، وما نزعوا إليه من منازع.

ولكي يتبين لنا ما كان يمتاز به التصوف في القرنين الثالث والرابع من الخصائص النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي أشرنا إليها آنفاً، يحسن أن نقف وقفات قصاراً عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التي تمثل هذه الخصائص تمثيلاً صادقاً.

صوفية القرنين الثالث والرابع

لم يكن ظهور الصوفية في هذين القرنين مقصوراً على البصرة والكوفة، كما كان ذلك شأن الزهاد والعباد في القرنين الأولين، وإنما هو يتجاوز الكوفة والبصرة إلى بغداد، وغيرها من بلاد المملكة الإسلامية، كفارس ومصر والشام وجزيرة العرب؛ فقد انتشرت الصوفية في هذه الأنحاء من العالم الإسلامي، وكان لهم مشايخ وطوائف وطرق ينتسب إليها المريدون في مختلف البلاد. غير أن مذهبهم لم يُصب من النمو والازدهار في أي من البلاد، ما أصاب في بغداد التي كان نموه فيها سريعاً، وحظه من الصبغة العلمية عظيماً.

وقد رُوي أن أول من تكلم في علوم التوحيد والورع ببغداد هو أبو الحسن السري السقطي (المتوفى عام ٢٥٣هـ)، والذي كان تاجراً، ولكنه

انصرف عن التجارة، وعكف في بيته على العبادة، وانقطع عن الناس. وترجع أهميته في تاريخ التصوف الإسلامي إلى أنه أول من تكلم ببغداد في الحقائق والتوحيد من ناحية[١] وإلى ما يقال من أنه أول من تكلم في المقامات والأحوال من ناحية أخرى[٢].

وروي أيضاً أن أول من تكلم في اصطلاحات الصوفية من صفاء الذكر، وجمع الهمة، والمحبة والعشق، والقرب والأنس، هو أبو حمزة مُحَّد بن إبراهيم الصوفي البغدادي (المتوفى عام ٢٦٩هـ)؛ فهو من هذه الناحية لم يسبقه أحد إلى الكلام في هذا على المنابر ببغداد.

ولعل معروفاً الكرخي (المتوفى عام ٢٠٠ أو سنة ٢٠١هـ) هو أول من عرف التصوف، وذلك في قوله: "التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق" سَكِرِ معروف بحب الله سكراً كان يرى أنه لن يُفيق منه إلا بلقاء ربه، كما كان يرى أن فناء الأتقياء بقاء، وموتهم حياة:

موت التقي حياة لا نفاذ لها   قد مات قومٌ وهم في الناس أحياء

وقد كان أبو سليمان الداراني (المتوفى سنة ٢١٥هـ) ممن تحدث عن الحب المتبادل بين الله وأوليائه، وعن المعرفة التي كانت عنده أدنى إلى الصمت منها إلى الكلام. وعنده أن العارف إذا فُتحت عين بصيرته

---

(١) تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار النيسابوري (طبعة ليدن ١٩٠٩م): ج ١، ص ٢٧٤.

(٢) كشف المحجوب: ص ١٦٠.

أُغمضت عين بصره؛ بحيث لا يرى شيئاً سوى الله، وكذلك القلب حين يبكي لأنه فقد ربه؛ فإن الروح تبتهج لأنها وجدته.

ومن أعظم صوفية القرن الثالث خطراً في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣هـ)، عرض لنا في صورة رائعة الأطوار التي تختلف على نفس الصوفي في طريق الحياة الروحية. وما ينكشف لها من حقائق، ويتجلى عليها من معارف. قال عنه القشيري: إنه كان عديم النظير علماً وورعاً ومعاملة وحالاً، وعده واحداً من الخمسة الذين جمعوا بين العلم والحقائق، وكان الأربعة الآخرون: الجنيد، ورويم، وابن عطاء، وعمرو بن عثمان المكي[١]. وقد كان المحاسبي يرى أن من صح باطنه بالمراقبة والإخلاص فقد زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السُّنة.

ومنهم أبو الفيض ذو النون المصري (سنة ٢٤٥هـ)، والذي يصح أن يقال إن الخصائص التيوزوفية للتصوف قد ظهرت عنده في صورتها الأولية لأول مرة في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، فقد أوضح ذو النون معالم الطريق الروحي إلى الله، وصنف الأحوال والمقامات الصوفية. وكان مدار الكلام عنده على أربع: حُب الخليل، وبُغض القليل، واتباع التنزيل، وخوف التحويل؛ فهو هنا قد جعل من حب الله ورسوله، والزهد في الدنيا، والسير على منهج ما ورد في الكتاب والسنة، والخوف من أن ينكص[٢]

---

(١) الرسالة القشرية: ص ١٢.

(٢) ينكص: نكص على عقبيه أي رجع عما كان قد اعتزمه وأحجم عنه.

الإنسان على عقبيه مسايرة لأهوائه وشهواته – أسساً يقوم عليها مذهبه في التصوف. ويؤيد هذا ما ذهب إليه في قوله: "إن من علامات المحب لله عز وجل، متابعة حبيب الله ﷺ في أخلاقه وأفعاله، وأوامره وسننه". والتوبة عنده توبتان: توبة العوام وتكون من الذنوب، وتوبة الخواص وتكون من الغفلة.

والمعرفة عند ذي النون على ضروب ثلاثة: معرفة عامة المؤمنين ومعرفة المتكلمين والحكماء، ومعرفة خواص الأولياء المقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم، وهي أرقاها وأوفرها حظاً من اليقين: ذلك بأنها معرفة مباشرة للذات الإلهية، وما لها من صفات الوحدة؛ إذ هي لا تحصل عن طريق من طرق التعليم أو الاستدلال، وإنما هي إلهام أو نفث في الروع[١] لا يدانيه[٢] أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى، سواء في موضوعه أو منهجه. وبغير المعرفة الحاصلة على هذا الإلهام، لا يمكن أن تعرف الذات الإلهية إلا من طريق صفات السلوك، لاسيما أن كل ما يتصوره وهم الإنسان فإن الله بخلافه. وليس أدل على أن المعرفة اليقينية عند ذي النون هي المعرفة التي يفيضها الله على قلب عبده، من قول ذي النون نفسه، وقد سئل عن كيفية معرفته ربه فأجاب: "عرفت ربي بربي، ولولا ربي ما عرفت ربي".

وكما كانت لذي النون نظرية في المعرفة، فقد كانت له كذلك نظرية في المحبة؛ فهو يرى أن ثمة حباً متبادلاً بين العبد والمحب وبين الرب المحبوب،

---

(١) الروع: القلب والعقل.

(٢) يدانيه: يقاربه.

وأن هذا الحب من شأنه أن يوصل الإنسان إلى الاتحاد بربه اتحاداً يشعر فيه باستغراق ذاته في ذات الله. وهذا هو الحب الإلهي الذي كان يرى ذو النون أنه يجب على من تحقق به ألا يتحدث عنه، أو يبوح بشيء من أسراره لمن لا يعرفون من الحب غير معناه المادي الحسي.

وقد ترك ذو النون بنظريتيه في المحبة والمعرفة، وغيرهما مما يضيق المقام عن ذكره، آثاراً قيمة تردد صداها في نفوس كثير من صوفية المشرق ومذاهبهم أمثال أبي مُحَمَّد سهل بن عبد الله التستري (المتوفى عام ٢٧٣هـ أو ٢٨٣هـ)، وأبي تراب النخشي (المتوفى عام ٢٤٥هـ)، وأبي عبد الله بن الجلاء الذي كان من أكابر مشايخ الشام، وسمع من ذي النون وصحبه، وأبي سعيد أحمد بن عيسى الخراز (المتوفى عام ٢٧٧هـ)، والذي صحب ذا النون أيضاً، كان له كلام في الفناء[١].

على أن هناك صوفياً آخر انتهى في أذواقه إلى الفناء عن نفسه والاستغراق في ربه والاتحاد به، وهذا الصوفي هو أبو يزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١هـ)، والذي عبر عن فنائه واتحاده في ألفاظ وعبارات أخص ما تمتاز به، أنها من قبيل الشطحات[٢] الجريئة المسرفة في بعد

---

(١) الرسالة القشيرية: ص ١٤ و١٧ و٢٠ و٢٢– ٢٣.

(٢) الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة (التعريفات مادة "شطح"). ومن هنا كانت الشطحات ألفاظاً وعبارات موهمة الظاهر تستشكل ظواهرها. ويقف الناس منها مواقف يتفاوت حظها من الإنكار والتحسين والتأويل. ولكنها على أي حال ألفاظ وعبارات صدرت عن أصحابها في وصف ما يخضعون له من الوجد الغالب على نفوسهم.

الخيال وغموض المعنى؛ بحيث لا يكاد القارئ يقف عليها، ويأخذها على ظاهرها، حتى يحكم عليها بمنافاتها لتعاليم الشرع، وعلى قائلها بالكفر والضلال، ومن هذا القبيل قوله: "لا إله إلا أنا فاعبدوني سبحاني ما أعظم شأني"، وقوله متحدثاً عن الله وعما دار بينه وبينه بصدد فنائه عن نفسه واتحاده به: "رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد! إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك، فتكن أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك"؛ وقوله عن تلبسه بالصورة الإلهية، وصيرورته إلى الوحدانية: "أول ما صرت إلى وحدانيته صرت طيراً جسمه من الأحدية، وجناحاه من الديمومة، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية – ووصف أرضها وأغصانها وثمارها – ثم قال: فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة"

فكل أولئك أقوال تظهرنا على أن أبا يزيد إنما يصف حاله في الفناء، وقد فقد فيها أنيته، وتحقق بالاتحاد مع الذات الإلهية. يضاف إلى هذا أن أبا يزيد كان أول من استحدث لفظة "السُّكر" التي كان لها إلى جانب ألفاظ "الحب" و"المحبة" و"العشق" أكبر أثر في التصوف الإسلامي(1).

---

(1) كشف المحجوب: ص ١٨٤.

ومن الصوفية المعاصرين لأبي يزيد، يحيى بن معاذ الرازي (المتوفى عام ٢٥٨هـ). كان كأبي يزيد من الآخذين أنفسهم بالفناء، الخاضعين لسلطان الوجد والسُّكر، كتب إلى أبي يزيد ذات مرة فقال: إنه سَكِرَ لكثرة ما شرب من كأس المحبة، فرد عليه أبو يزيد بقوله: إن غيرك قد شرب بحار السماوات والأرض، ولما تُنفع غلته بعد، ولكنه ما يزال يخرج لسانه ويصيح طالباً المزيد. ولقد كان يحيى أول من ألقى دروساً عامة في التصوف، كما كان في نظر البعض أول من صرح بحبه لله في عبارات واضحة وخطاب مباشر. وإن كانت رابعة العدوية – في رأينا– أسبق منه إلى هذا اللون الصريح من ألوان التعبير عن الحب.

ومهما يكن من شيء فقد كان يحيى بن معاذ صاحب مذهب في الحب، وكان حبه منطوياً على فضيلتي الخضوع والاستسلام لله، ومن شأن هاتين الفضيلتين أن يرد صاحبهما كل شيء إلى الحقيقة العلية، وألا يجعل للشر وجوداً؛ إذا الحقيقة العلية أو الذات الإلهية خير محض، والشر لا يمكن أن يصدر عن الخير. وحقيقة المحبة عند يحيى بن معاذ لا تزيد بالبر، ولا تنقص بالجفاء. ولم يكن كلامه مقصوراً على المحبة والسُّكر فحسب، وإنما هو يتناول المعرفة أيضاً: معرفة الحق التي كانت عنده خيراً وأبقى من معرفة الخلق، ولهذا كان يرى أن الفوت أشد من الموت؛ لأن الفوت انقطاع عن الحق، والموت انقطاع عن الخلق، وهو يعني بهذا أن الذي يحصل في الفوت هو تقطع الأسباب بين الإنسان والله، وجهل الإنسان بالله، في حين أن الذي يحصل في الموت هو انقطاع الصلة بين الإنسان والخلق، وتوثقها بينه وبين الحق توثقاً ينتهي به إلى معرفته بالله، ومع أن يحيى بن معاذ كان

من هؤلاء الصوفية الذين صبغوا التصوف بالصبغة العلمية، التي شهدنا بعض آثارها عنده وعند غيره من المتقدمين عليه أو المعاصرين له، فإنه كان ما يزال يتأثر بطريقة الزهاد الأولين في الزهد، كما يدل على ذلك ما ذكره في بعض أقواله من أن قِوام الزهد ثلاثة أشياء: القلة والخلوة والجوع، وتلك لعمري أهم الأسس التي أُقيمت عليها الحياة الروحية لمن ظهر من الزهاد والنساك والفقراء إبان القرنين الأولين للهجرة، فضلاً عن حياة الصحابة في صدر الإسلام.

وبقدر ما كان أبو يزيد البسطامي ويحيى بن معاذ الرازي آخذين بالفناء ممعنين في السُّكر الذي يحصل للعبد إذا اشتد به الحب، وغلب عليه الوجد، فقد كان أبو القاسم الجنيد (المتوفى سنة ٢٩٧هـ)، مؤثراً للصحو على السُّكر؛ إذ هو يرى أن الإنسان يكون في حال الصحو واعياً بما يجري في نفسه، غير مسئول عما يصدر عنه. ومن هنا كان الفرق بين مذهب أبي يزيد ومذهب الجنيد كالفرق بين السُّكر الذي هو غيبة بوارد قوي يرد على قلب العبد، ويملك عليه نفسه حتى يغيبه عنها وعن كل شيء، وبين الصحو الذي يحصل عقب السُّكر، ويرجع فيه العبد إلى الإحساس، بعد الغيبة وزوال الإحساس، فيميز بين الأشياء، ويعرف المؤلم منها والمُلذ[1]، ويختار المؤلم في موافقة الحق. ولا ترجع أهمية الجنيد في تاريخ التصوف إلى مذهبه هذا فحسب، وإنما هي ترجع أيضاً إلى أنه كان يذيع التعاليم

(1) المُلذ: الممتع.

الصوفية ويعلمها، ولكن في دائرة محدودة، وبين فئة خاصة من أصحابه ومريديه.

ولم تشع لفظة الحب وما يتصل بها من فناء وبقاء واتحاد عند صوفية القرن الثالث على الوجه الذي شهدنا بعض آثاره عند من ذكرنا فحسب، بل إن الأمر هنا يتجاوز هذه الألفاظ إلى ذلك المذهب الذي ابتدعته رابعة العدوية في الحب الإلهي، وهو أن يحب الله لا خوفاً من ناره، ولا طمعاً في جنته، ولكن ابتغاء لوجهه الكريم، واجتلاء لجماله الأزلي؛ فقد ظهر مذهب هذه الزاهدة العاشقة ظهوراً واضحاً عند علي بن الموفق (المتوفى سنة ٢٦٥هـ)، ولم يكن ظهوره مقصوراً على المعنى الذي قصدته رابعة من حبها هذا المنزه عن الهوى والغرض، وإنما هو يتجاوز المعنى إلى الألفاظ والعبارات التي تكاد تكون عندهما واحدة، كما يدل على ذلك قول علي بن الموفق في مناجاته لربه: "اللهم إن كنت تعلم أني أعبدك خوفاً من نارك فعذبني بها؛ وإن كنت تعلم أني أعبدك حباً مني لجنتك فاحرمنيها؛ وإن كنت تعلم أني إنما أعبدك حباً مني لك، وشوقاً إلى وجهك الكريم، فأبحنيه وافعل بي ما شئت"؛ فالتقارب بين هذه المناجاة وما سبق إثباته من نظيراتها عند رابعة، أوضح وأظهر من أن يحتاج إلى تعليق[1].

وممن كان لهم شأن في تاريخ التصوف، وتأسيس مذهب من أهم مذاهبه في ذلك العصر، أبو صالح حمدون القصار النيسابوري (المتوفى سنة ٢٧١هـ)، والذي انتشر منه مذهب الملامتية أو الملامية، وهو مذهب سمي

([1]) انظر ص ٩٠– ٩٤ من هذا الكتاب.

أصحابه بهذا الاسم نسبة إلى الملامة أو الملام؛ لأنهم كانوا لا يظهرون ما ببواطنهم على ظواهرهم، ويعمدون إلى التستر والاستخفاء وراء مظاهر تستدعي أن ينعى الناس عليهم ويغضوا من شأنهم، ولكنهم لا يعنيهم من ذلك شيء، بل الذي يعنيهم هو الاجتهاد في تحقيق كمال الإخلاص، ووضع الأمور في مواضعها، والاكتفاء بما بينهم وبين الله من تحبب وتودد، وما بينهم وبين أنفسهم من موافقة إرادتهم وعلمهم لإرادة الله وعلمه؛ بحيث لا ينفون الأسباب ولا يثبتونها إلا في محل يقتضي نفيها أو ثبوتها[1]. ومن هنا كان حمدون القصار يؤثر أن يكون مظهره مظهر المسيئين على أن يبعده تعظيم الناس عن الله[2].

فإذا انتقلنا من القرن الرابع، ألفيناه حافلاً بالشخصيات الصوفية الفذة، والمذاهب الروحية النظرية والعملية القيمة، التي انتشرت في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، فحوالي أواخر القرن الثالث الهجري، حمل أصحاب السري السقطي وتلاميذه مذاهب الصوفية البغداديين إلى مواطن كثيرة من المملكة الإسلامية، فحملها موسى الأنصاري (المتوفى بمرو عام ٣٢٠هـ) إلى خراسان؛ وحملها أبو علي أحمد بن مُحَمَّد الروذباري (المتوفى بالفسطاط ٣٢٢هـ) إلى مصر، وحملها أبو زيد الآدمي (المتوفى عام ٣٤١هـ) إلى جزيرة العرب. وقد صحب الروذباري الجنيد والنوري وابن

---

(١) التعريفات للجرجاني: مادة "ملامية".

(٢) كشف المحجوب: ص ١٨٣- ١٨٤.

الجلاء، وكان كما يقول عنه القشيري: أظرف المشايخ وأعلمهم بالطريقة[١].

وظهر التصوف بمدينة نيسابور على يد أبي علي مُحَمَّد بن عبد الوهاب الثقفي (المتوفى سنة ٣٢٨هـ)، وقد كان إمام وقته، وصحب أبا حفص وحمدون القصار[٢]. وحوالي أواخر القرن الرابع كانت شيراز بنوع خاص حافلة بكثير من الصوفية الذين رفعوا فيها لواء الحياة الروحية، وغذوا بأذواقهم ومذاهبهم تعاليمها.

وإذا عدنا إلى بغداد مرة أخرى، وجدنا فيها طائفة صالحة من صوفية القرن الرابع، ويكفي أن نذكر منهم أبا بكر الشبلي (المتوفى سنة ٣٣٤هـ)[٣]، والذي كان شيخ وقته حالاً وظرفاً وعلماً، وأبا مُحَمَّد عبد الله المرتعش (المتوفى ببغداد سنة ٣٢٨هـ)، والذي صحب أبا حفص وأبا عثمان ولقي الجنيد[٤]، والخلدي (المتوفى سنة ٣٤٨هـ)، والذي كان أول من كتب في تاريخ الصوفية وحكاياتهم[٥].

---

(١) الرسالة القشيرية: ص ٢٦.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) نفس المرجع: ص ٢٥.

(٤) نفس المرجع: ص ٢٦.

(٥) الفهرست لابن النديم: ص ١٨٣.

نشأة الطرق الصوفية

على أن نمو التصوف وازدهاره في القرنين الثالث والرابع لم يقف عند حد تأسيس مذاهبه وكثرة مشايخه الذين أعانوا على هذا التأسيس فحسب، بل هو يتجاوزه إلى شيء آخر؛ ذلك أن الصوفية أخذوا منذ النصف الثاني للقرن الثالث الهجري ينظمون أنفسهم طوائف وطرقاً، يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة. وكان قِوَام هذه الطرق طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبصرهم على الوجه الذي يحقق لهم كمال العلم، وكمال العمل، فكان من هذه الطرق: السقطية نسبة إلى السري السقطي، والطيفورية نسبة إلى أبي يزيد طيفور البسطامي، والجنيدية نسبة إلى الجنيد، والخرازية نسبة إلى أبي سعيد الخراز، والنورية نسبة إلى أبي الحسين النوري، والملامتية أو القصارية نسبة إلى حمدون القصار.

هذه صورة عامة لما كان عليه التصوف ومذاهبه وطرقه في القرنين الثالث والرابع، ونتبين من خلالها إلى أي حد، وعلى أي وجه، اصطبغت الحياة الروحية الإسلامية في هذين القرنين بالصبغة العلمية والعملية، وكيف تضافرت جهود هؤلاء الصوفية على توجيه الحياة الروحية هذه الوجهة النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي ظهرت كثيراً أو قليلاً عند من استعنا بذكرهم على تكوين تلك الصورة.

على أن هناك صوفياً من صوفية القرنين الثالث والرابع لعله أقواهم شخصية، وأعظمهم خطراً وأبعدهم أثراً في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، سواء في عصره أو فيما تلاه من العصور؛ وهذا الصوفي هو "الحسين بن منصور الحلاج" (المتوفى سنة ٣٠٩هـ). ولا ترجع أهمية الحلاج إلى آثاره الروحية فحسب، وإنما هي ترجع أيضاً إلى هذه الثورة العنيفة التي أثارها على نفسه ومذهبه من جانب الفقهاء؛ ولهذا آثرنا أن نقف وقفة خاصة عند الصراع الذي نشب وقتئذ بين الفقهاء والصوفية، ووقفة أخرى عند مذهب الحلاج.

الصراع بين الفقهاء والصوفية

تبينا عند الكلام على انقسام علم الشريعة إلى ظاهر وباطن أن الصوفية، وهم أهل الباطن كانوا ينظرون إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر وأرباب رسوم، في حين أنهم كانوا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أهل البواطن وأرباب الحقائق(١). وكما نظر الصوفية إلى الفقهاء هذه النظرة، فقد نظر الفقهاء إلى الصوفية نظرة مقابلة كلها سخط على الصوفية، وتكفير لهم، وتجريح لمذاهبهم، ذلك بأن الفقهاء نظروا فيما خلفه الصوفية من أقوال، وما أُثر عنهم من أحوال، فإذا هم يرون هؤلاء القوم يمعنون في الباطن، ويسرفون في التحدث عما في هذا الباطن من ضمير يستلهمونه المعرفة من ناحية، والحكم على الأعمال من ناحية أخرى، فأحنقهم ذلك عليهم؛ لما بينه وبين تعاليم القرآن من مخالفة؛ فقد قال الصوفية بالمعرفة

(١) انظر ص ١١٢– ١١٧ من هذا الكتاب.

الباطنة الحاصلة عن طريق القلب، في حين قال القرآن بالمعرفة الآتية عن طريق الاعتبار والاستبصار؛ واحتكم الصوفية إلى الضمير وما يوحيه من حكم على هذا الفعل بأنه خير، وعلى ذاك الفعل بأنه شر، في حين أن شريعة القرآن تقوم الناس وأفعالهم بحسب الظاهر، وتعاقب المسيء على إساءته، وتثيب المحسن على إحسانه. ومن هنا عمد الفقهاء إلى الإبانة عن الزيغ والضلال في قول الصوفية بأن النية مقدمة على العمل، وأن السُّنة خير من الفرض، وأن الطاعة خير من العبادة(١).

ولكن هذا لم يمنع أهل السُّنة من الإقبال على المعتدلين من الصوفية والرضا عنهم، والاهتداء في معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التي ألفها ابن أبي الدنيا (المتوفى عام ١٨١هـ)، ثم بعيون التواليف مثل كتاب "قوت القلوب" لأبي طالب المكي (المتوفى عام ٣٨٦هـ)(٢).

ومهما يكن من شيء فقد شهد النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة بداية الصراع بين الفقهاء والصوفية، فهنالك سِيقَ إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد كل من ذي النون المصري، والنوري، وأبي حمزة، والحلاج، ولم يكد يشرف ذلك القرن على نهايته حتى كان عدد الزنادقة قد زاد زيادة ملموسة، وحتى كان لهذا كله أثره في حياة الدولة الإسلامية، ومبلغ حظها من استتباب الأمن واستقرار النظام العام.

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: مادة "تصوف".

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: مادة "تصوف".

الحسين بن منصور الحلاج

ولد الحسين بن منصور الحلاج في مدينة البيضاء إحدى مدن فارس (عام ٢٤٤هـ)، ونشأ في واسط بالعراق. وحوالي (عام ٢٦٠هـ) – أي عندما كان في السادسة عشرة من عمره – اتصل بسهل بن عبد الله التستري في تستر بالأهواز، وقضى في خدمته عامين، ثم اتصل بعد ذلك بعمرو المكي في البصرة، وفي (عام ٢٦٤هـ) دخل بغداد حيث تتلمذ على الجنيد. وحياته حافلة بالرحلات المتعددة إلى البلاد المختلفة التي اتصل فيها بغير من ذكرنا من أئمة عصره في التصوف.

وقد حج إلى مكة ثلاث مرات في حياته، وفي (عام ٢٩٧هـ) أصدر ضده ابن داود الأصفهاني الظاهري فتواه التي كان من أثرها أن قُبض على الحلاج للمرة الأولى، ولكنه فر من السجن (عام ٢٩٨هـ) واختبأ بسوس في الأهواز. وفي (عام ٣٠١هـ) قُبض عليه للمرة الثانية، وظل مقبوضاً عليه ثماني سنوات في سجون بغداد المختلفة، حتى إذا كان (عام ٣٠٩هـ)، كانت محاكمته للمرة الثانية وهي المحاكمة التي انتهت في (الثامن عشر من ذي القعدة سنة ٣٠٩هـ) بفتوى إدانته، والحكم عليه بالإعدام، وتنفيذ هذا الحكم على وجه ضُرب معه بالسياط، وقُطعت يداه ورجلاه، وفُصل رأسه، ثم حُرقت أشلاؤه بالنار، وأُلقيت بعد ذلك في مياه دجلة.

ويرجع الحكم على الحلاج بالإعدام إلى مقالته المشهورة "أنا الحق"، وهي هذه المقالة التي أعلن فيها اتحاده بالذات الإلهية، رغم أنه أصبح

وهذه الذات شيئاً واحداً، كما يرجع إلى ازدياد مريديه والملتفين حوله ممن كانوا يعتقدون فيه القدرة على إحياء الموتى، وإبراء المرضى، واختراق الأستار، وكشف الأسرار، وغير ذلك من ألوان الكرامات وخوارق العادات التي كان يُخشى منها على عقيدة هؤلاء المريدين من أن يعتقدوا فيه الألوهية. يضاف إلى هذا ما كان بينه وبين القرامطة – وهم خصوم الخلافة الألداء – من صلات سرية، وما كان يعلنه من أن الحج الظاهر الذي ينتقل فيه الإنسان من بلده إلى تلك الأراضي المقدسة في الحجاز، يمكن أن يستعاض عنه بحج آخر روحي، يستطيع الإنسان الذي صفت نفسه، ودق حسه، أن يستشعر فيه انتقال الكعبة إليه، وطوافها حوله، بدلاً من انتقاله إليها، وطوافه حولها في ذلك الحج الظاهر المعروف.

على أن الذين كتبوا عن الحلاج بعد مماته مختلفون في رأيهم في الرجل، وحكمهم على عقيدته ومذهبه: ففريق يرى أنه كافر أو زنديق، خارج على تعاليم الكتاب والسنة، وفريق آخر يرى أنه لم يكن كذلك، وإنما هو ولي من أولياء الله المقربين، عبر عن درجته في القرب، ومنزلته من الله بعبارات لا يكاد يسمعها من يأخذها على ظاهرها حتى يستشنعها[1]، وينسب قائلها إلى العقائد المضلة، والبدع المزيغة[2]؛ ولو قد فهمها على حقيقتها وأوغل في باطنها، لعلم أن صاحبها بريء مما ينسب إليه. ومن الأقوال التي تصور رأي الفريق الأول ما أثبته ابن النديم من أن الحلاج

---

(1) يستشنعها: يستقبحها.

(2) المزيغة: المائلة عن الحق.

محتال مشعبذ[١]، يتعاطى مذاهب الصوفية، وينتحل ألفاظهم، ويدعي كل علم وهو صِفرٌ من ذلك[٢]. أما الذين أعجبوا به، ولم يحنقوا عليه، فقد كان سوادهم الأعظم من الصوفية الذين نظروا إليه على أنه كان ولياً من أولياء الله، وأنه لم يلق ما لقي من أذى واضطهاد إلا لأنه باح بسر الاتحاد بين ذاته والذات الإلهية. وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الشاعرين الصوفيين الفارسيين العظيمين: جلال الدين الرومي الذي أثنى عليه، وفريد الدين العطار الذي لقبه بشهيد الحق.

وللحلاج آثار كثيرة، ذكر منها ابن النديم سبعة وأربعين مصنفاً، تصور مختلف النواحي لمذهبه، ويكفينا أن نذكر منها: كتاب "الأحرف المحدثة الأزلية والأسماء الكلية"، وكتاب "الأصول والفروع"، وكتاب "سر العالم المبعوث"، وكتاب "العدل والتوحيد"، وكتاب "علم البقاء والفناء"، وكتاب "مدح النبي والمثل الأعلى"، وكتاب "هو هو". على أن أهم مصنفاته، وأقربها إلى تناول أيدينا هو كتاب "الطواسين" الذي جمعه وصححه ونشره بالعربية والفارسية، وعلق عليه بالفرنسية الأستاذ الكبير لويس ماسينيون، وهذه النصوص الأربعة التي تنسب إلى الحلاج، والتي أذاعها الأستاذ ماسينيون، وشاركه في ذلك تلميذه المرحوم الأستاذ بول كراوس.

---

(١) المشعبذ: المشعوذ.

(٢) الفهرست: ص ٢٦٩.

مذهب الحلاج

لعل من أبرز ما يصور لنا المذهب الصوفي للحلاج هو هذه النظريات التي نسجها، وعبر عنها شعراً تارة ونثراً تارة أخرى حول المسائل الثلاث التالية: حلول الذات الإلهية أو اللاهوت في الذات البشرية أو الناسوت؛ وقدم الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي الذي فاض بكل أنواع الكمال العلمي والعملي، وكان واسطة في خلق العالم، وتوحيد الأديان، وأنها جميعاً مستمدة من منبع إلهي واحد.

فأما نظرية الحلاج في الحلول فقد صورها الإصطخري – وهو أحد معاصريه المتأخرين – بقوله: "الحسين بن المنصور المعروف بالحلاج من أهل البيضاء، وكان رجلاً حلاجاً ينتحل النسك؛ فما زال يرتقي به طبقاً عن طبق حتى انتهى به الحال إلى أن زعم أن من هذب في الطاعة نفسه، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه، وصبر على مفارقة اللذات، وملك نفسه في منع الشهوات، ارتقى به إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يتنزل في درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه، فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم، فيصير مطاعاً فلا يريد شيئاً إلا كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله، وأن جميع فعله حينئذ فعل الله، وجميع أمره أمر الله". وهذا يعني أن الحلاج اعتنق عقيدة حلول الله في الإنسان، واستحالة الإرادة الإنسانية إلى إرادة إلهية؛ بحيث يصبح كل ما يصدر عن الإنسان من فعل فعلاً لله. وعقيدة الحلول هذه هي إحدى العقائد الرئيسية عند غلاة الشيعة، وقد اتخذ منها الحلاج أساساً بنى عليه

مذهبه في حلول اللاهوت في الناسوت، أو حلول المحبوب في المحب، أو حلول الرب في العبد، كما يدل على ذلك قوله:

أنا مــن أهــوى ومــن أهــوى أنا نحـــن روحـــان حللنـــا بـــدنا

فـــإذا أبصـــرتني أبصـــرته وإذا أبصـــرته أبصـــرتنا

وقوله مخاطباً محبوبه وهو الله:

أنت بين الشغاف والقلب تجري مثـل جـري الـدموع مـن أجفـاني

وتحـل الضـمير جـوف فـؤادي كحلـــول الأرواح في الأبـــدان

على أن الحلاج في تعبيره عن هذا الحلول، كان متردداً بين إثبات الامتزاج بين روحه وروح محبوبه وهو الله من ناحية، وبين نفي هذا الامتزاج من ناحية أخرى: فأما إثباته لهذا الامتزاج فيدل عليه قوله:

مزجـت روحـك في روحـي كمـا تمـــزج الخمـــرة بالمـــاء الـــزلال

فـــإذا مســـك شـــيء مســـني فـــإذا أنـــت أنا في كـــل حـــال

فهو هنا يصور حلول روح محبوبه في روحه في صورة الامتزاج الذي يحصل بين الخمر والماء على وجه يصيران معاً شيئاً واحداً؛ كما يعبر تعبيراً صريحاً عن أنه يستحيل وهذا المحبوب إلى شيء واحد بحيث إن أحدهما إذا

مسه شيء فقد مس الآخر. ولكنه ينفي هذا الامتزاج في نصوص أخرى، منها قوله:

أنا عــين الله في الأشــياء فهــل ظـــاهر في الكـــون إلا عيننـــا

أنا ســـر الحـــق مـــا الحـــق أنا بـــل أنا حـــق ففـــرق بيننـــا

وقوله في مخاطبة ربه: "... وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك، غير ممازجة لها، فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها"[١]، وقوله أيضاً: "من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، والبشرية بالإلهية فقد كفر؛ فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عند ذوات الخلق وصفاتهم. ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه"؛ فهو هنا حلولي ينظر إلى اللاهوت والناسوت، أو الرب والعبد، أو المحبوب والمحب، على أنهما شيئان متمايزان في ذاتهما وحقيقتهما، بقدر ما كان هناك حلوليا واتحاديا معاً، يرى أن الذات الإلهية يمكن أن تحل في الذات الإنسانية على وجه تمتزج فيه الذاتان؛ بحيث تصيران ذاتاً واحدة.

ومع ذلك فنحن نستطيع أن نوفق بين ما يذهب إليه الحلاج في هاتين الناحيتين اللتين تبدوان لأول وهلة كأنهما متناقضتان: فالحلاج حلولي، وحلولي صريح في أغلب نواحي مذهبه، يرى أن اللاهوت يمكن أن يحل في الناسوت إذا تهيأ لهذا الأخير حظ من الفناء النفسي، والصفاء

(1) Quatre textes inédites, relatifs à la biographie d'al- Hosays ibn Itfansour al- Hallaj: p. 51.

الروحي، فهنالك يحل الروح الإلهي في الروحي الإنساني على نحو ما يحل الروح الإنساني في البدن الإنساني، وهنالك أيضاً يصدر الإنسان في أفعاله عن الإرادة الإلهية لا عن إرادته الإنسانية، دون أن يترتب على ذلك أن يكون الإنسان عين الله، أو أن يكون الله عين الإنسان.

ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الحلاج هو أن الإنسان من حيث حقيقته إلهي، لاسيما أن الله خلق الإنسان على صورته، وأنه من أجل ذلك أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم، كما يدل على ذلك قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاَّ إبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الكَافِرِينَ) [البقرة/ ٣٤].

وأما نظرية الحلاج في النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية، فقد أفرد لها قسماً خاصاً من كتابه "الطواسين"، وهو ذلك القسم الذي جعل عنوانه "طاسين السراج"، وأظهرنا من خلاله على أن لمحمد ﷺ صورتين مختلفتين: صورته نوراً أزلياً قديماً، كان قبل أن تكون الأكوان، ومنه استمد كل علم وعرفان، وصورته نبياً مرسلاً، وكائناً محدثاً، تعين وجوده في زمان ومكان محدودين، وهو هنا إنما صدر في رسالته التي أداها، ودعوته التي دعا إليها، وكماله الذي تحقق به في العلم والعمل– عن ذلك النور الأزلي القديم الذي صدر عنه، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين، والأولياء اللاحقين.

وقد وصف الحلاج ذلك النور المحمدي، وبين ما تنطوي عليه النعوت التي نعت بها سراجه الفياض من المعاني الروحية، فقال: "طس

سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوز السراج وساد، قمر تجلى من بين الأقمار، برجه في فلك الأسرار، سماه الحق "أمياً" لجمع همته، و"حرمياً" لعظم نعمته، و"مكياً" لتمكينه عند قربه"(١) وبين كيف استمدت أنوار النبوة من ذلك النور المحمدي الذي هو أقوم من كل هذه الأنوار، فقال: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر، وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم: همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم؛ لأنه كان قبل الأمم"(٢)

وأظهر كيف أن العلوم كلها قطرة من بحر علمه، فقال: "فوقه غمامة برقت، وتحته برقة لمعت وأشرقت، وأمطرت وأثمرت، العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره، الأزمان كلها ساعة من دهره"(٣)، وتحدث عن حقيقة مُحَمَّد من حيث القرب من الله والاتصال به، فأبان أنه الأول، وعن مكانته في النبوة، فأظهر أنه الآخر، وذلك في قوله: "الحق به وبه الحقيقة، هو الأول في الوصلة، هو الآخر في النبوة، والباطن بالحقيقة، والظاهر بالمعرفة"(٤)، فكل أولئك نصوص صريحة الدلالة على نظرية الحلاج في الحقيقة المحمدية، وعلى أن هذه النظرية عند هذا الصوفي الجليل الشأن كانت تدور على طائفة من المعاني الرئيسية التي كان قوامها

---

(١) كتاب الطواسين: ص ٩.

(٢) نفس المرجع: ص ١١.

(٣) نفس المرجع: ص ١٣.

(٤) كتاب الطواسين: ص ١٣.

قِدَم النور المحمدي، وسبقه في الوجود على كل ما في الكون، وفيض أنوار العلم والحكم والنبوة من سراجه(١) الوهاج، سواء أكانت هذه النبوة نبوة مُحَمَّد المبعوث نفسه، أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين عليه.

وقد لعبت هذه النظرية دوراً مهماً في تاريخ التصوف التيوزوفي بعد الحلاج؛ فنحن نجدها في صور مختلفة، ومعبراً عنها بألفاظ وعبارات متنوعة، عند كل من محيي الدين بن عربي، وعمر بن الفارض، وعند غيرهما من الصوفية الذين اصطبغ تصوفهم بصبغة فلسفية.

وأما نظرية الحلاج في توحيد الأديان، وأن هذه الأديان إن هي إلا أسماء لحقيقة واحدة، وفروع لأصل واحد، فإنها تتلخص في أن الأديان كلها لله، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم، بل اختياراً عليهم وأن من لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا في رأي الحلاج مذهب القدرية، والقدرية عنده مجوس هذه الأمة، وأن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان، إنما هي ألقاب مختلفة وآسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف(٢). وهذا يعني بعبارة أخرى أنه مادام الله هو الذي تجري مشيئته على عباده بما يشاء، ومادام هو الذي يقضي على هذا الإنسان أو ذاك بأن يكون يهودياً أو نصرانياً أو مسلماً، فلا محل إذن لأي اختلاف بين الأديان من حيث الحقيقة. أما ذلك

(١) سراجه: السراج: المصباح الزاهر.

(٢) L. Massignon, Recueil de textes inédits, (Paris, 1929), p. 58-59.

الاختلاف الواقع بين الأديان فإنه ليس اختلافاً في الأصل والجوهر، وإنما هو اختلاف في الاسم والمظهر، والحق أن جميع الأديان أسماء متعددة لمسمى واحد، ومظاهر متغايرة لحقيقة واحدة.

وكما ظهرت نظرية الحلاج في الحقيقة المحمدية عند من جاء بعده من الصوفية، فكذلك كان شأن نظريته في وحدة الأديان؛ فقد أخذت صوراً روحية رائعة، واصطبغت بألوان فلسفية زاهية عند كل من: محيي الدين بن عربي، وعمر بن الفارض، وجلال الدين الرومي، وعبد الكريم الجيلي، وكثير غيرهم من كتاب الصوفية وشعرائها الذين كان لمؤلفاتهم وأشعارهم أعمق الآثار، وأطيب الثمرات في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية.

التصوف طريق للمعرفة والسعادة

تبينا في الفقرة السابقة، كيف اختلف علم الصوفية عن علم الفقهاء، وكيف كان الفقهاء خصوماً للصوفية، وها نحن أولاء ننتقل في تاريخ التصوف الإسلامي إلى مرحلة لم يكن فيها هذا العلم مخالفاً لعلم الفقه فحسب، بل هو مخالف أيضاً لعلم الكلام، سواء من حيث المنهج أو الغاية، فبقدر ما كانت تتسع أنظار الباحثين في الأصول والمسائل الدينية بحثاً عقلياً يستند إلى الدليل والبرهان، كانت أذواق الصوفية الباحثين في حركات القلوب، والآخذين بتصفية النفوس، تدق وتنضبط، وتتضح معالمها، وتتبين مسالكها، وتتعين غايتها القصوى التي لم تصبح عبادة الله خوفاً من ناره وطمعاً في جنته، أو حب الله ابتغاء لوجهه الكريم، كما كان ذلك شأنها عند زهاد القرنين الأولين للهجرة، ولا تصفحاً لبواطن القلوب، والتماساً لآثار العبادة في الأرواح، كما كان ذلك هو الشأن في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وإنما أصبحت تلك الغاية شيئاً آخر وراء هذا كله وأسمى منه، أصبحت معرفة ذوقية للذات الإلهية، وإقراراً من جانب القلب بتوحيد هذه الذات، وتحققاً بالسعادة من طريق الإيمان القلبي والمعرفة الذوقية، وهذا يعني بعبارة أخرى أن التصوف الذي كان في القرنين الأولين طريقاً من طرق العبادة يتسمى باسم الزهد أو الفقر أو النسك، وكان في القرنين الثالث والرابع علماً للباطن يتناول الأحكام الشرعية في العبادات من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين، ويختلف من هذه الناحية عن علم الظاهر الذي كان الفقهاء يقفون فيه عند ظواهر العبادات ورسومها، قد

أصبح في القرن الخامس للهجرة طريقاً ذوقياً، ومنهجاً روحياً، يوصل إلى المعرفة، ويستعان به على تحقيق السعادة، الأمر الذي ترتب عليه أن أصبح التصوف هنا مخالفاً لعلم الكلام، بعد أن كان هناك مخالفاً لعلم الفقه.

التصوف في القرن الخامس: الغزالي وحياته الروحية

وتاريخ التصوف الإسلامي في القرن الخامس حافل بالكثير من الشخصيات والمذاهب الصوفية التي ظهرت فيه، ولكننا لن نعرض هنا إلا لأبي حامد الغزالي (٤٥٠- ٥٠٥هـ) ومذهبه من بين هذه الشخصيات والمذاهب؛ إذ ليس من شك في أن شخصيته كانت من الجلال والقوة، ومذهبه كان من العمق والدقة؛ بحيث استوعبا عصره الذي عاش فيه، وسيطرا على قلوب معاصريه، وأثرا فيمن جاء بعده من أهل السنة، حتى أصبح للتصوف خطره العظيم في الحياة الروحية الإسلامية، بعد أن كان الكثيرون قد أخذوا أنفسهم بالازورار عنه[١]، والنفور من أهله، وتوجيه المطاعن إليه، وإلقاء الشبهات على تعاليمه؛ فقد كان ينظر إلى التصوف وقتئذ على أنه زندقة، وخروج على تعاليم الكتاب والسنة. ولم تكن هذه النظرة ناشئة عما كان يدعو إليه الصوفية من بعض التعاليم المنطوية على التحرر من التقاليد، وإسقاط التكاليف فحسب، وإنما هي ناشئة أيضاً عما كان هنالك من امتزاج بين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية وبين بعض العقائد الشيعية والإسماعيلية الباطنية.

---

(١) الازورار عنه: الميل عنه.

وظل التصوف زماناً منظوراً إليه هذه النظرة، حتى كان الغزالي، فإذا هو يدعو الناس إلى الرجوع إلى دينهم الصحيح، ويرغبهم في التصوف، ويبين لهم أن هذا هو الطريق الحق الموصل إلى معرفة الحق. ولقد أعان الغزالي على أداء رسالته هذه، ما كان يمتاز به من حرارة الإيمان، وبلاغة البيان، وبراعة الأسلوب، وقوة الحجة.

نشأ الغزالي طموحاً إلى العلم، فدرس التصوف وعكف على طريقه بعد أن استوعب مذاهب المتكلمين والفلاسفة، وبعد أن اشتغل بالتدريس في المدرسة النظامية، أحس في أعماق نفسه أزمة روحية، وأخذ نفسه بالانصراف عن الحياة الدنيا وشواغلها، والعكوف على الخلوة والتعبد، حتى إن دروسه التي عاود إلقاءها بعد هذه الخلوة، كانت مشبعة بروح التصوف. ومن هنا انصرف الغزالي عن المذاهب الكلامية والفلسفية، وأقبل على طريق الصوفية، فحذقه علماً، وتحقق به عملاً. واستطاع الغزالي بما كان له من المهارة الفائقة، والفطرة الصافية الصادقة، والبصيرة المتألقة المشرقة، أن يدخل كثيراً تعاليم الصوفية وأذواقهم إلى علم التوحيد السني، وأن يؤلف بين هذا العلم وتلك الأذواق والتعاليم.

ولم يكن الغزالي يقف في حياته الروحية عند الحد الذي يجعل من التصوف مجرد طريقة في العبادة والخلوة والتقرب من الله، والخضوع لأحكام الرياضة والمجاهدة فحسب؛ وإنما هو يقبل هذا كله، ويعمل به، ويخضع نفسه له، ويدعو غيره إليه ثم هو يزيد على هذا كله شيئاً آخر، ذلك أنه جعل من التصوف علماً إلى جانب ما فيه من العمل، وجعل منه بنوع

خاص طريقاً إلى المعرفة اليقينية، وسبيلاً إلى السعادة الحقيقية. وقد تلقى أهل السنة من المسلمين هذا التصوف بالقبول الحسن، وأحلوه محلاً رفيعاً إبان القرنين الخامس والسادس للهجرة.

الغزالي بين علم الكلام والفلسفة والتصوف

كان المتكلمون إلى عهد الغزالي يستقون من كتب الفلاسفة أكثر الأدلة التي كانوا يصطنعونها في تأييد مذاهبهم، أو في تفنيد مذاهب خصومهم؛ سواء أكان هؤلاء الخصوم من المتكلمين أنفسهم أم من الفلاسفة، وقد نظر الغزالي فيما كان للمتكلمين من طعن في الفلسفة، ورد على الفلاسفة، ودحض لمذاهبهم، فألفى هذا كله ناقصاً، ووجد أن واحداً من هؤلاء المتكلمين لم يتجاوز الحط من فيلسوف بعينه، أو التجريح لمذهب بعينه، ويدل على ذلك قوله: "إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلاً عمن يدعي دقائق العلوم، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية، فشمرت عن ساق في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ"[1].

([1]) المنقذ من الضلال، طبعة دمشق سنة ١٣٥٣: ص ٨٢– ٨٣.

ومن هنا حصل الغزالي علم الكلام وعقله، وطالع كتب المحققين من أهله، وصنف فيه ما أراد أن يصنف، ولكنه ما لبث أن وجده علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصوده هو، وأنه لم يكن في حقه كافياً، ولا لدائه الذي كان يشكوه شافياً[1]. وبعد أن فرغ الغزالي من دراسة علم الكلام، واستيعاب مذاهب المتكلمين، أخذ يدرس الفلسفة، وعكف على الإلمام بجملة مذاهبها، ولعله بلغ من ذلك مبلغاً كبيراً، ذلك بأنه كان يعلم أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلم أهل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور[2] وغائلة، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً[3].

وهنا يحدثنا الغزالي عن دراسته للفلسفة، وأنها لم توفق إلى تحقيق ما كان يصبو إليه من كشف للحقيقة، ومعرفة لليقين، على وجه لا شبهة فيه ولا غبار عليه؛ وذلك لما وقف عليه فيها من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخييل، وما يلزم أصحابها على كثرة أصنافهم من وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين بعضهم والبعض الآخر تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه[4].

---

(1) نفس المرجع: ص ٧٨- ٨٠.

(2) غور: سر، عُمق.

(3) المنقذ من الضلال: ص ٨٢.

(4) نفس المرجع: ص ٨٣.

على أن الغزالي لم يكن يرمي من وراء نقده للفلسفة، وتجريحه لمذاهبها، مجرد هذا التجريح أو ذلك النقد، وإنما هو يرمي إلى إثبات عجز العقل الذي يصطنعه الفلاسفة في حُججهم وأدلتهم عن كشف الحقيقة اليقينية من ناحية، وتقرير أن هناك طريقاً آخر غير طريق العقل أقدر منه على تبديد ظلمة الشك بنور اليقين، وهو طريق الصوفية، الذي يعتمدون فيه على القلب، ويدركون فيه الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد أخذ النفس بالطاعة والإخلاص، وتصفيتها من شوائب الحس وأدران المادة بالرياضات والمجاهدات، فهو هنا قد نفى عن العقل القدرة على معرفة الحقيقة، ثم أثبت هذه القدرة للقلب الذي كان عنده مستطيعاً لها، قادراً على تحصيل السعادة منها، بقدر ما كان العقل قاصراً عن إدراكها، عاجزاً عن تذوقها على الوجه الذي تتحقق معه السعادة القصوى، والبهجة العظمى.

أما كيف وفق الغزالي في حركته هذه، وفي دعوته التي تسامى فيها بالتصوف إلى نظرية في المعرفة وطريق إلى السعادة، يقبل عليهما أهل السنة منذ عهد الغزالي، فذلك ما سنبينه من خلال تصنيفه للعلوم، وذكره أصناف الطالبين لها، وذلك فيما يلي:

الغزالي وتصنيف العلوم وأصناف الطالبين

عرض الغزالي في أكثر من كتاب من كتبه لتصنيف العلوم، وأصناف الطالبين لكل علم منها، وما عسى أن يكون بينها من علوم استدلالية

كسبية، وعلوم إلهامية وهبية. ولكننا لن نقف هنا إلا عند ما ذكره في هذا الصدد في كتابه "المنقذ من الضلال"، وهو الكتاب الذي يصور حياة مؤلفه الروحية أصدق تصوير، ويعبر عما اختلج في نفس صاحبه من خلجات، وما أشرقت به من لمعات، أدق تعبير. فأصناف العلوم، وطلابها تتلخص عنده في أربعة: المتكلمون، والفلاسفة، والباطنية، والصوفية.

فأما المتكلمون، وإن كانت غاية علمهم هي حفظ العقيدة من تشويش أهل البدع، إلا أن أدلتهم كانت في نظر الغزالي ضعيفة، كما أن آراءهم كانت عُرضة لأن يعتورها الشك[1]. وأما الفلاسفة فإن الغزالي لا يجحد ما لفلسفتهم من فضل في تثقيف العقول، لاسيما القسمان الرياضي والطبيعي منها، ولكنه أنكر من الطبيعيات ما فيها من مسائل مخالفة للدين، كما نظر إلى مذهب أرسطو في الإلهيات الذي نقله الفارابي وابن سينا على أنه عدو الإسلام؛ فالدهريون الذين جحدوا الصانع، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً، والطبيعيون الذين استدلوا من عجائب الصنع والحكمة على وجود قادر حكيم، ولكنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، وإلى إنكار الآخرة والثواب والعقاب، والإلهيون الذين قالوا بقدم العالم، وبأن الله لا يعلم إلا الكليات فلا يعنى بالجزئيات، وأن الأجساد لا تُبعث، وإنما الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء، كل أولئك طوائف من الفلاسفة، وكلهم في رأي الغزالي كفرة أو زنادقة.

---

(1) يعتورها: ينتابها.

وأما الباطنية وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم وهو المعلم عندهم، فقد انتقد الغزالي طريقتهم وبين أوجه الفساد فيها، ووضع كتباً عدة في الرد عليهم مثل كتاب "المستظهري" وكتاب "القسطاس المستقيم" وكتاب "حجة الحق"، ولهذا لم يذكر شيئاً له خطر عن طريقة هذه الطائفة، ولا في تجريح مذهبهم في كتابه "المنقذ من الضلال". ومهما يكن من شيء فقد كان الباطنية، كما كان الفلاسفة والمتكلمون عند الغزالي أصنافاً للطالبين الذين لا يستطيعون الوصول إلى الحق خالصاً من كل شبهة، مبرءاً عن كل شائبة.

يبقى بعد هؤلاء، الصوفية، وهم الذين أحس الغزالي في أعماق نفسه ميلاً عظيماً إلى طريقهم، وإقبالاً قوياً على مذهبهم الذي يعد نفسه مديناً له بأعز ما لديه، وأشرف ما وصل إليه، ألا وهو تمكين العقيدة في قلبه، ومعرفة الحقيقة بذوقه الروحي، وعلمه اللدني. ومن هنا نرى الغزالي يفيض في "المنقذ من الضلال" في وصف طريق الصوفية، وما عن له[1] من إقبال عليه، وانصراف عن غيره من طرق العلم، فهو يحدثنا بأنه بعد أن فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية، ووقف على ما في بعضها من ضعف، وما في بعضها الآخر من عجز أو كفر، أقبل بهمته على طريق الصوفية، فإذا هو يعلم أن ذلك الطريق إنما يتم بالعلم والعمل، وأن حاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى

---

(1) عن له: ظهر أمامه.

يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله[١]. وما فتئ يعكف على قراءة كتبهم، مثل "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي، حتى وقف على كُنه[٢] مقاصدهم العلمية، وعرف أن طريق العلم عندهم ليس التعلم، بل الذوق والحال وتبدل الصفات[٣].

ناهيك بما ظهر له من أنه لا مطمع له في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى[٤].

ومن هنا ينتهي الغزالي إلى أن سيرة الصوفية هي أحسن السير، وطريقتهم هي أصوب الطرق، وأخلاقهم هي أزكي الأخلاق؛ إذ جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة الذي ليس وراءه على وجه الأرض نور يستضاء به[٥].

---

(١) المنقذ من الضلال: ص ١٢١.

(٢) كنه: حقيقة.

(٣) نفس المرجع: ص ١٢١– ١٢٣.

(٤) نفس المرجع: ص ١٢٥.

(٥) نفس المرجع: ص ١٣١.

المعرفة عند الغزالي

كان نقد الغزالي لمذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية، وإظهاره أوجه النقص أو الفساد والكفر في طريقة كل فريق في المعرفة، وإكباره من شأن طريق الصوفية من الناحيتين العلمية والعملية – سبيل هذا الصوفي العظيم إلى وضع نظريته في المعرفة، التي تتصل بها اتصالاً وثيقاً نظرية أخرى في السعادة؛ فالمعرفة على ما يحدثنا به في كتابه "إحياء علوم الدين" هي معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات؛ إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله، والكون كله من أفعاله، ومن يتجلى للقلب من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وصفاته الباقيات، وأفعاله وحكمته في خلق الدنيا والآخرة، هو الجنة بعينها عند قوم، وسبب استحقاق الجنة عند أهل الحق. وعلى قدر ما تتسع معرفة الإنسان بذلك كله، تكون سعة نصيبه من الجنة.

وأفراد الإنسان ليسوا عند الغزالي سواء فيما ينبغي أن يحصلوه من العلم، ولا فيما ينبغي أن يسلكوه من طريق في تحصيل ذلك العلم؛ فهناك إنسان عامي لم يخلص بعد من قيود الحس، وهذا يجب عليه أن يكتفي بالقرآن والحديث، وألا يتجاوز نصوص الكتاب إلى الفلسفة؛ لأن النظر العقلي في أمور الدين هو – على حد تعبير الغزالي – بحر عظيم ينبغي ألا ينزله العامي. وواجب العامي التمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل، لأن تأويل العامي يشبه خوض البحر، وعلى من لا يحسن السباحة ألا يقترب من مزالق الشطوط. ولكنه قد يقع في الشكوك، وهناك إنسان

ثالث لا يقف عند ظاهر النصوص، ولا يقنعه النظر العقلي والاستدلال المنطقي، وإنما هو يتجاوزهما إلى نوع آخر من العلم قذفه الله في القلب، وفيه يشهد الحق بنور اليقين، ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الغزالي نفسه أن للإيمان أو اليقين ثلاث مراتب، هي:

(١) إيمان العوام المستند إلى الخبر، وهؤلاء العوام يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة، كأن يقال لهم: إن فلاناً في الدار فيؤمنون بما يسمعون.

(٢) إيمان العلماء الذي يصلون إليه عن طريق الاستنباط، كأن يسمعوا فلاناً يتكلم، فيستنبطون أنه في الدار.

(٣) إيمان العارفين ويقينهم الذي يشهدون فيه الحق دون حجاب، ومثلهم في ذلك كمثل من دخلوا الدار وفيها رجل، فرأوه بأعينهم. والعارفون الواصلون إلى هذه المرتبة من الإيمان واليقين هم أحباب الله الذين يتلقون علماً لدنيا، لا يستطيع العلماء المعتمدون على الاستنباط العقلي أن يصلوا إليه، أو يطلعوا عليه. وسبيلهم في التحقق بهذا اليقين هو التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال على الله بكنه الهمة، أي سلوك طريق الصوفية، وإخضاع النفس لأحكامه في الرياضة والمجاهدة، فهنالك في نهاية هذا السلوك يزول عن عين القلب كل حجاب، ويفتح من دون البصيرة كل باب، وهنالك يشهد العبد الرب شهوداً عينياً، ويحيط بذاته إحاطة كاملة، تندرج فيها معرفته بكل الحقائق معرفة يقينية لا

يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها. وقد بلغ الغزالي نفسه هذه المرتبة السامية، وتحقق فيها بأمتع المشاهدات، وأروع النفحات.

وجملة القول أن المعرفة اليقينية عند الغزالي ليست معرفة العوام، ولا معرفة المتكلمين والفلاسفة، وإنما هي معرفة الصوفية التي تبنى على أساس من الذوق الروحي والكشف الإلهي. وهذه المعرفة تقع في قلوب خواص الأولياء بلا واسطة من حضرة الحق، مثلها في هذا كمثل علم النبوة الذي أشار إليه تعالى في قوله: (آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا) [الكهف/ ٦٥] غير أنها تختلف عن هذا العلم في أنها إلهام، ونفث في الروع لا يدري العبد كيف حصل له، ولا من أين جاء إليه، في حين أن معرفة الأنبياء وحي يحصل للنبي عن طريق الملك، ومع ذلك فإن كلاً من النبي والولي موقن بأن العلم في الحالين إنما يأتي من الله.

السعادة عند الغزالي

وكما يرتب على كل نوع من المعرفة نوع من اللذة والسعادة، فقد رتب الغزالي على نظريته في المعرفة نظرية في السعادة، انتهى فيها إلى أن لذة الإنسان وسعادته إنما تكونان في معرفة الله، أكثر وأمتع مما تكونان في معرفة أي شيء آخر. وهو يدلل على نظريته هذه بضرب من التحليل النفسي والترتيب المنطقي، فيرى أن سعادة كل شيء هي لذته وراحته، وأن لذة كل شيء تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء هو ما خلق له؛ فلذة

العين في مشاهدة الصور الحسنة، ولذة الأذن في سماع الأصوات الرخيمة. وكذلك سائر الجوارح، لكل منها لذة يُحدثها في نفس المدرك ما يمتاز به الشيء المدرك من صفة محببة. أما القلب وهو طريق المعرفة اليقينية، فإن لذته تحصل من معرفته لله، وهي المعرفة التي خُلق القلب لها، واختص بها من دون الجوارح.

وليس من شك في أن اللذة الحاصلة من معرفة الله أعظم من اللذة الحاصلة من معرفة أي شيء آخر؛ إذ كلما كان موضوع المعرفة أجل وأشرف، كانت المعرفة نفسها أدق وألطف، وكانت اللذة الحاصلة منها أقوى وأروع. وإذا كان الإنسان يستشعر لذة من معرفة الوزير، ويستشعر لذة أكبر إذا أُتيحت له معرفة الملك، فكيف باللذة التي يستشعرها إذا تهيأ له الاتصال بالملك الأعظم، فعرفه وأنس به، ودنا منه! الحق أنها لذة لا تعدلها لذة أخرى؛ لأن الله هو أشرف ما في الوجود، وليس في الوجود ما هو أشرف منه، بل كل موجود يعظم به، ويستمد شرفه منه، وإذا كان ذلك كذلك، فقد بان إذن أن ليس ثمة معرفة أعز من معرفة الله، ولا لذة أعظم من لذة معرفته، ولا منظر أجمل من منظر حضرته، وبان معه أيضاً أن ذلك راجع إلى أن لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس في اتصالها بالبدن وتدبيرها له، وأن هذه اللذات تبطل بالموت، في حين أن لذة معرفة الربوبية لأنها متعلقة بالقلب، والقلب لا يهلك بالموت، فهي من هذه الناحية أدوم وأبقى من غيرها، ولا تبطل بالموت، بل إنها في الموت تكون أشد وأقوى؛

إذ إن ما ينكشف للقلب من الأنوار في الموت أكثر سناء، وأوفر بهاء؛ لأنه عندئذ يكون قد خرج من الظلمات إلى النور(١).

على أن الغزالي لا يرى أن عين القلب تستطيع معرفة الله ومشاهدة جمال حضرته في الموت فقط، أو فيما يشبه الموت في حال النوم، وإنما هو يرى أنها تنفتح كذلك في حال اليقظة، وذلك عند من أخلص الجهاد والرياضة، وتخلص من الشهوة والغضب وسائر الأخلاق المذمومة، فإذا خلا العبد إلى نفسه، وعطل طريق الحواس، وفتح عين باطنه وسمعه، ودأب على ذكر الله بقلبه لا بلسانه، حتى يصبح ولا خبر له من نفسه ولا من العالم، ولا شيء يملك عليه باطنه غير مشاهدة الذات الإلهية، فهنالك تنفتح عين القلب، ويصبح الإنسان قادراً على أن يبصر في اليقظة ما يبصره في النوم، وهنالك يشاهد الحقائق العليا، والمناظر الجميلة الجليلة التي لا يمكن شرحها ووصفها، وينكشف له ملكوت السماوات والأرض؛ إذ إن حجاب القلب عن مطالعة ذلك العالم راجع إلى أنه لم يكن قد فرغ بعد من شغل الحواس، والاشتغال بالعالم المادي، والإقبال على ما فيه من لذات حسية لا تلبث أن تعرض له حتى تزول، وكثيراً ما تعقب له آلاماً(٢).

هذه خلاصة نظرية الغزالي في السعادة التي ترتبت على المعرفة، كما يصورها في رسالته الصغيرة الجليلة معاً "كيمياء السعادة"، وهي هذه الرسالة التي نتبين منها أن الغزالي اتخذ من عنوانها تعبيراً صادقاً عن كيمياء

---

(١) كيمياء السعادة، طبعة مصر سنة ١٣٤٣هـ: ص ١٨– ١٩.

(٢) كيمياء السعادة: ص ١٥.

السعادة الباطنية التي تقابل الكيمياء الظاهرية؛ إذ كما توجد الكيمياء الظاهرية في خزائن الملوك لا في خزائن العوام، فكذلك كيمياء السعادة لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه وتعالى، ولا تلتمس إلا في حضرة النبوة، وكل من طلبها من غير هذه السبيل فقد أخطأ الطريق، ومن هنا كان لا بد لمن يريد أن يظفر بهذه السعادة أن يتعرى من كل صفات النقص، ويتزيى بكل صفات الكمال[1].

وهكذا نتبين كيف تسامى الغزالي بالتصوف إلى أن جعل منه نظرية ذوقية في المعرفة، وطريقة روحية تؤدي إلى السعادة، وكيف كانت هذه الطريقة وتلك النظرية على ما بينه الغزالي في "المنقذ من الضلال"، و"كيمياء السعادة" و"الرسالة اللدنية" و"إحياء علوم الدين"، وفي غير هذا كله من كتبه الكثيرة سبيلاً إلى الاستعاضة عن العقل وأدلته التي يصطنعها المتكلمون والفلاسفة، بالذوق الذي يركن إليه الصوفية، ويتخذون منه أداة صالحة تعين على تحقيق المثل الأعلى في المعرفة اليقينية الصادقة، والسعادة الروحية الرائعة.

---

(1) نفس المرجع: ص ٣- ٤.

بين التصوف والفلسفة الإلهية

وقف الغزالي الصوفي في القرن الخامس ذلك الموقف الذي رأيناه فيه يضعف أدلة المتكلمين العقلية ومذاهب الفلاسفة النظرية، ويبين من خلاله أن العقل عاجز عن إدراك الحقيقة، وأن الذوق وحده هو الذي يستطيع ذلك الإدراك. ولكن القرن السادس لم يكد يظل الناس، حتى كانت قد ظهرت طائفة من غلاة الصوفية الذين وإن لم يعدلوا عن الذوق والوجد إلى العقل والنظر، إلا أنهم خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم الذوقي وفنهم الروحي، فتكلموا في النبوات والشرائع، وحقائق الموجودات العلوية والسفلية، وتركيبها وصدورها عن موجدها، وتحدثوا عن الاتحاد بين الرب والعبد، وحلول الحق في الخلق، وعن التجلي ووحدة الوجود ووحدة الشهود، وغير ذلك من المسائل العديدة التي تناولوها في مؤلفاتهم، وعبروا عن مذاهبهم فيها شعراً تارة، ونثراً تارة أخرى.

ويرجع هذا الامتزاج بين التصوف من ناحية، ومسائل الكلام والفلسفة من ناحية أخرى، إلى ما كان قد شاع في ذلك الحين من مذاهب المتكلمين والفلاسفة في الصانع، وصدور الموجودات عنه، وما إلى ذلك من عوالم الأرواح وشئون الآخرة، فكان طبيعياً إذن أن يتطور موضوع التصوف، وأن يتفرع على هذا الموضوع من المسائل، ويدور حوله من المذاهب ما يلائم طبيعة العناصر التي أثبتت فيه، واختلطت به. هنالك أخذ الصوفية يتكلمون في هذه المسائل الكلامية والفلسفية، ولكن على

منهجهم الذوقي الذي أخص خصائصه أنه لا يستند إلى نص، ولا يعتمد على نظر، وهنالك استحال هذا التباعد الذي كان بين التصوف والفلسفة في القرن الخامس إلى نوع من التقارب بينهما في القرنين السادس والسابع، وكانت آيات هذا التقارب ما يظهرنا عليه السهروردي المقتول في حكمته الإشراقية، وابن عربي في وحدته الوجودية، وابن الفارض في حبه الإلهي ووحدته الشهودية، وكثير غيرهم من صوفية ذينك القرنين، من انطواء مذاهبهم على كثير من العناصر والمنازع الفلسفية.

خصائص التصوف وموضوعاته في القرنين السادس والسابع

لعل أهم ما يلاحظ على التصوف في القرنين السادس والسابع للهجرة، أن عناية قوم من الصوفية قد انصرفت حينئذ إلى كشف حجاب الحس، ولما وراءه من المدارك والمعارف، وأن طرقهم في الرياضة والمجاهدة وإماتة القوى الحسية، وتغذية الروح العاقل بالعبادات والذكر، قد اختلفت، وأنهم كانوا يقولون: إن أهل المجاهدات يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها، فيتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، بحيث تصير طوع إرادتهم.

ولقد كان الصوفية في ذلك وفي غيره متأثرين بمذاهب الإسماعيلية، فاختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم، وظهر في كلام الصوفية القول بالقطب[1] الذي يدل عندهم إما على الحقيقة المحمدية التي كانت قبل أن

---

(1) القطب: هو الإمام الباطن في الوقت، وهو محل نظر الله في الناس.

يكون الخلق[1]، وإما على الإنسان الكامل الذي تحقق من كمال العلم والعمل بحظ جعله أهلاً لأن يكون في أعلى مراتب الصوفية، وهي مرتبة رأس العارفين؛ فالقطب من هذه الناحية لا يدانيه أحد في مقامه من المعرفة، حتى يقبضه الله إلى جواره، فيورث مقامه لأحد غيره من أهل العرفان، وهذا ما تقول به الرافضة. وقال الصوفية بترتيب الأبدال[2] بعد هذا القطب ومثلهم في هذا كمثل الشيعة؛ إذ قالوا بترتيب النقباء بعد الإمام.

وقال الصوفية بغير هذا وذاك مما أشار إليه ابن خلدون، وبين ما يقابله من مذاهب الشيعة والرافضة[3]. ومن هنا انتدب كثير من الفقهاء وأهل الفتيا للرد على هؤلاء المتأخرين من الصوفية في هذه المقالات وأمثالها، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في طريقتهم[4].

وكما قال قوم من الصوفية بالكشف والتجلي، فقد قال آخرون بالوحدة المطلقة، وقال فريق ثالث بالحلول والاتحاد، وجاء كلام فريق رابع مزيجاً من هذا كله، ومن عناصر أخرى استمدت من عقائد الشيعة

---

(1) انظر ص ١٤٠- ١٤٢ من هذا الكتاب.

(2) الأبدال من سافر من القوم عن موضع وترك جسداً على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد فذلك هو البدل لا غير.

(3) مقدمة ابن خلدون: ص ٣٣١- ٣٣٢.

(4) نفس المرجع: ص ٣٣٢.

والإسماعيلية الباطنية، وغير ذلك من العناصر الدينية والفلسفية المختلفة التي عرفت في ذلك الوقت.

فإذا أردنا أن نستخلص موضوعات التصوف التي كانت تدور عليها مذاهب الصوفية في القرنين السادس والسابع، رأينا أن هذه الموضوعات يمكن أن تجمل على الوجه التالي:

(١) المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاماً يترقى منه إلى غيره. وبيان ذلك أن المريد لا بد له في مجاهدته وعبادته من أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هو ثمرة لتلك المجاهدة. والأحوال التي تعرض لنفس المريد إما أن تكون نوعاً من العبادة يرسخ، ويصير مقاماً للمريد، وإما ألا تكون نوعاً من العبادة، بل صفة حاصلة للنفس كالحزن والسرور، وكالقبض والبسط، وكالهيبة والأنس. وما يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام، حتى ينتهي إلى مقام التوحيد والعرفان الذي لا يصل إليه إلا أهل الذوق والعيان.

(٢) الكشف، ومدار الكلام فيه على الحقيقة المدركة من عالم الغيب، كالصفات الربانية، والعرش والكرسي، والملائكة والوحي والنبوة والروح، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وترتيب الأكوان في صدورها عن موجدها وتكونها. وهذا الكشف يحصل للسالكين، نتيجة لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر، فهنالك

ينكشف لهم حجاب الحس ويطلعون على عوالم من أمر الله اطلاعاً لا يستطيعه من لا يزال مقيداً بقيود الحس. ويرجع هذا الكشف إلى أن العبد إذا انصرف عن الحس الظاهر إلى الحس الباطن ظهرت روحه على نفسه المتلبسة ببدنه، وتلقى حينئذ المواهب الربانية، والعلوم اللدنية.

(٣) التصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات، ومصدر هذه الكرامات هو ما يحصل للصوفي المتحقق وقد انكشف حجاب حسه، وغلب سلطان روحه، وقربت ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى: هنالك يستطيع من وصل إلى هذه الدرجة من الكشف أن يدرك من حقائق الوجود، وأن يعرف كثيراً من الواقعات قبل حصولها، وأن يتصرف بهمته وقوى نفسه في الموجودات السفلية؛ بحيث تصير طوع إرادته على وجه لا يستطيع أن يدركه أو يعرفه، أو يتصرف فيه غيره ممن لم يتحقق بمثل ما تحقق به هو من كشف حجاب الحس.

(٤) الشطحات، وهي ألفاظ وعبارات موهمة الظاهر، صدرت عن كثير من أئمة الصوفية. وهي لما يستشكل من ظواهرها قد جعلت الناس فيها بين منكر ومحسن ومتأول. ومن هذا القبيل ما أثبتناه عند

الكلام على أبي يزيد البسطامي في قوله: "سبحاني ما أعظم شأني"، والحلاج في قوله "أنا الحق"[1].

والصوفية فيما تكلموا فيه من هذه الموضوعات، قد اصطنعوا منهجاً ذوقياً، وأسلوباً رمزياً، يقصر عن تذوقهما وإدراك ما ينطويان عليه من لم يشاركهم في طريقهم؛ ذلك بأن البرهان والدليل لا ينفعان في هذه الطريق، لاسيما أن ما يعرض لأصحابها فيما إنما هو من قبيل الوجدانيات التي لا تخضع للعقل من ناحية، والتي يعبر أصحابها عما ينكشف لهم ويتجلى عليهم فيها من الحقائق بألفاظ مبهمة، وعبارات غامضة يدلون بها على غير ما تدل ظواهرها من ناحية أخرى.

وبين أيدينا مؤلفات السهروردي المقتول ومحيي الدين بن عربي وديوان ابن الفارض لاسيما تائيته الكبرى وخمريته، وكلها شواهد تنطق بما غرق فيه هؤلاء الصوفية من بحار الذوق، وما أغرقوا فيه من ألغاز ورمز. يضاف إلى هذا أن الذين شرحوا هذه الأشعار وتلك المؤلفات لم يكونوا أبعد من واضعيها عن الرمز، وما يستتبعه من غموض وإيهام. ويكفي أن نذكر في هذا الصدد شرح سعيد الدين الفرغاني المسمى "منتهى المدارك" على تائية ابن الفارض الكبرى؛ فقد قدم له بمقدمة في صدور الوجود عن الفاعل وترتيب الموجودات، لا نكاد نمضي في قراءتها حتى نحس أننا ننتقل مع واضعها من ألفاظ وعبارات مبهمة ملغزة إلى أخرى أشد إيهاماً وأقوى إلغازاً، ومهما يكن من شيء، فقد حفلت مصنفات الصوفية ودواوينهم

---

(1) انظر ص ١٢٥- ١٢٧ من هذا الكتاب.

والشروح التي وضعت عليها في القرنين السادس والسابع بذكر هذه الموضوعات التي أوجزناها آنفاً، وأفاضت في تصوير ما عن لأصحابها من أذواق ومواجد، وما كان لهم حولها من مذاهب.

ويستطيع من يتدبر هذه المصنفات، ويمحص شروحها أن يتبين ما تنطوي عليه من المعاني النفسية والأخلاقية، وما تنزع إليه من المنازع الميتافيزيقية، مما يدل على أن القرنين السادس والسابع قد شهدا حصول التداني بين التصوف والفلسفة، وتفتحت فيهما الأبواب التي تسربت منها العناصر الفلسفي وغير الفلسفية إلى أذواق الصوفية ومذاهبهم الروحية. ولكي يتبين لنا هذا كله، يحسن أن نقف وقفات قصاراً عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التي ظهرت إبان هذين القرنين، والتي تُعد بحق مرآة صادقة تتجلى على صفحتها صورة التصوف الفلسفي أو الفلسفة الصوفية.

السهروردي المقتول: حكمة الإشراق

وأول ما نقف عنده هو شهاب الدين أبو الفتوح السهروردي، المعروف بالشيخ المقتول، والملقب بالمؤيد بالملكوت، ولد بسهرورد عند زنجان من عراق العجم، وذلك عام ٥٤٩هـ. وتتلمذ على الإمام مجد الدين الجيلي، فأخذ عنه الحكمة وأصول الفقه. وله مع فقهاء حلب مناظرات في عدة مسائل، غير أن الفقهاء ثاروا به، وشنعوا عليه، ورموه بالإلحاد والزندقة، وأحنقوا عليه صلاح الدين الأيوبي، الذي جاراهم فكتب إلى ابنه

الظاهر "سلطان حلب" يأمره بقتل السهروردي، فصدع بالأمر. ويقال إن الظاهر أمر به فقتل سنة ٥٨٧هـ، وفي رواية أخرى أن السهروردي عندما علم بأن فقهاء حلب أفتوا بقتله، طلب إلى الظاهر أن يحبس في مكان، ويمنع من الأكل والشرب حتى يموت، ففعل به ذلك[1]. ومن هنا جاء تعريفه بالشيخ المقتول، وكان تمييزه به عن أبي حفص عمر السهروردي الصوفي البغدادي مؤلف "عوارف المعارف" والمتوفى سنة ٦٣٨هـ.

أقبل السهروردي على الحكمة القديمة، فوعى حقائقها، وفطن إلى دقائقها، وعُني منها بأقوال حكماء الفرس واليونان بصفة خاصة، وليس أدل على سعة ثقافته الفلسفية من مؤلفاته العديدة الحافلة بالآراء القيمة، والتي جمع فيها إلى براعة الأنظار العقلية، روعة التعاليم الصوفية، ولطافة الأذواق الروحية. وقد عمد في هذه المؤلفات إلى الرمز والإشارة، والتكلم بلسان الذوق، مما خفيت معه المعاني التي انطوت عليها أقواله وتعاليمه، وأدى إلى أن شك معاصروه في عقيدته وإيمانه، وحرص فقهاء حلب على الإفتاء بإباحة دمه.

ومع ذلك فقد حدثنا ابن خلكان بأنه حينما كان يشتغل بالعلم في حلب، وجد أهلها مختلفين في أمر السهروردي، ففريق يسيء به الظن، وفريق يعتقد فيه الصلاح، ويعده من أهل الكرامات.

---

(1) معجم الأدباء، ج ١٩، ص ٣١٤- ٣١٦.

وترجع أهمية السهروردي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، لا إلى أنه كان صوفياً من طراز الصوفية الأولى، ولا إلى أنه كان فيلسوفاً روحياً يصطنع النظر العقلي الخالص على نحو ما يصطنعه الفلاسفة الخلص، بل هي ترجع إلى مذهبه في حكمة الإشراق، وهو ذلك المذهب الذي نزع فيه منزعاً وسطاً بين التصوف المعتمد على الذوق، والفلسفة المستندة إلى النظر، كما يدل على ذلك قوله في بيان الطريق الذي حصل به ما حصل من حكمة الإشراق: "ولم يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشككني فيه مشكك"[1].

وللسهروردي آثار منظومة ومنثورة تدل كثرتها على ما كان عليه من ثقافة فلسفية، وذوق مصقول، وحكمة مشرقة، ومن هذه الآثار: "حكمة الإشراق"، و"هياكل النور"، و"الغربة الغريبة". وأجل هذه الآثار شأناً، وأبعدها أثراً في تاريخ الفكر والروح الإسلاميين هو كتابه "حكمة الإشراق". وينقسم هذا الكتاب إلى قسمين: قسم تناول فيه المؤلف المنطق، وجعله من القسم الثاني بمثابة المقدمة؛ إذ عرض فيه لأمور هي مقدمات لمطالب في القسم الثاني، وقسم خصصه للأنوار الإلهية. والقسم الثاني هو أهم القسمين من غير شك؛ فقد اشتمل على مقالات خمس: المقالة الأولى منها في النور وحقيقته، ونور الأنوار وما يصدر عنه، والمقالة الثانية في ترتيب الوجود، والمقالة الثالثة في كيفية فعل نور الأنوار، والأنوار

---

(1) حكمة الإشراق: ص ١٦- ١٩.

القاهرة، والمقالة الرابعة في تقسيم البرازخ، وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها، والمقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات.

وها هنا في هذه المقالات الخمس رموز وإشارات يدل بها السهروردي في لغة مجازية خاصة على الحقائق التي عرض لها في حكمته الإشراقية، فهو يأخذ بالتقابل بين النور والظلمة، ويرمز إلى الروحاني بالمنير، وإلى المادي بالمظلم، وإلى العقول بالأنوار، وإلى عقول الأفلاك بالأنوار القاهرة، وإلى النفوس الإنسانية بالأنوار المجردة، وإلى الله بنور الأنوار، وإلى الجسم بالجوهر المظلم أو الغاسق، وإلى عالم الأجسام بعالم البرازخ.

يبقى بعد هذا أن نلم إلمامة موجزة بمذهب السهروردي في "حكمة الإشراق"، ولعل أول ما يلاحظ في هذا المذهب أنه يلعب في الفلسفة دوراً يشبه الدور الذي تلعبه المذاهب الصوفية الخالصة في العلوم الدينية الإسلامية، مثله في هذا كمثل الفلسفتين الإلهية والطبيعية، فيما تلعبان في الفلسفة من دور يشبه الدور الذي يلعبه علم الكلام بين العلوم الإسلامية.

ومعرفة الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها وحكمتها حظ مشترك بين علم الكلام والفلسفة والتصوف، غير أن هذه المعرفة تحصل من طريقين: أحدهما طريق النظر الفلسفي والاستدلالي العقلي، والآخر طريق الذوق الروحي والوجد الصوفي. والذين يسلكون الطريق الأول، إذا كانوا يؤمنون

بتعاليم الإسلام ويؤيدون عقائده بالدليل العقلي، فهم المتكلمون، أما إذا لم يكونوا كذلك، أي إذا كانوا يصطنعون النظر العقلي وحده، فهم الحكماء المشاءون. والذين يسلكون الطريق الثاني، إذا كانوا من المؤمنين بتعاليم الإسلام، والمتأولين لنصوصه وأحكامه، والملائمين بين هذه الأحكام والنصوص على وجه ما من أوجه الملاءمة، فهم الصوفية، أما إذا لم يكونوا كذلك، أي إذا كانوا يصطنعون الذوق، ويعرض في مذاهبهم ما ينافي نصوص الشرع وأحكامه، فهم الحكماء الإشراقيون.

ومن هنا كانت حكمة الإشراق فلسفة روحانية، تذهب في المعرفة مذهباً ذوقياً، قوامه أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوي، كما يدل على ذلك ما يحدثنا به السهروردي نفسه من أنه كتب كتابه "حكمة الإشراق" إجابة لملتمس فريق من أصدقائه طلب إليه أن يكتب كتاباً يذكر فيه ما حصل له بالذوق في خلواته ومنازلاته(١)، وأن المنهج الذي اصطنعه هو ذوق إمام الحكمة أفلاطون الذي يلقبه السهروردي بصاحب الأيد(٢) والنور.

والحكماء عند السهروردي مراتب: حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث، وهو- كأكثر الأنبياء والأولياء – من الصوفية، أمثال أبي يزيد البسطامي، وسهل بن عبد الله التستري، والحسين بن منصور الحلاج، وحكيم بحاث عديم التأله، وهو كالمشائين من أتباع أرسطو في المتقدمين،

---

(١) حكمة الإشراق: ص ١٣– ١٥.

(٢) الأيد: القوة.

وكالفارابي وابن سينا في المتأخرين، وحكيم إلهي متوغل في التأله والبحث، وهو– كما يقول الشيرازي – أعز من الكبريت الأحمر، ولم يصل إلى رتبته سوى السهروردي نفسه، وحكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث، وحكيم إلهي متوغل في التأله ضعيف في البحث، وحكيم متوغل في البحث متوسط في التأله، وحكيم متوغل في البحث ضعيف في التأله. وأعلى هذه المراتب من غير شك مرتبة الحكيم الإلهي المتوغل في التأله والبحث؛ وذلك لما يمتاز به على غيره من بقية الحكماء من الكمال والشرف، والعلم بنوعيه: الذوقي والعقلي. وهذا الحكيم إن وجد بصفتيه الإلهية والبحثية، كانت له الرياسة في وقته، وإلا فلمن يلونه في الرتبة. أما ماذا يعني السهروردي بهذه الرياسة، فذلك ما يدل عليه قوله: "ولست أعني بهذه الرياسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً، وقد يكون خفياً، وهو الذي سماه الكافة "القطب"، فله الرياسة، وإن كان في غاية الخمول[1].

ومثل طلاب الحكمة كمثل الحكماء فيما لهم من مراتب؛ فهناك طالب للتأله والبحث، وطالب للتأله فحسب، وطالب للبحث فحسب. وأجود الطلاب عند السهروردي هو طالب التأله والبحث، كما أن أرقى الحكماء هو الحكيم الإلهي المتوغل في التأله والبحث. ومن هنا قال السهروردي: إنه كتب كتابه "حكمة الإشراق" لطالبي التأله والبحث، أما الباحث الذي لم يتأله، أو الطالب الذي لم يطلب التأله، فليس له في هذا

---

(1) حكمة الإشراق: ص ٢٤.

الكتاب نصيب. وهنا يبين السهروردي الفرق بين الفلسفة الخالصة وحكمة الإشراق؛ فهو يشترط في أقل درجات من يقرأ كتابه، أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي بحيث يصبح ورود هذا البارق ملكة له، أما من لم يكن كذلك، وأراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين. ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفلسفة الخالصة تصطنع العقل، وتقوم على البحث والنظر، في حين أن قوام الحكمة الإشراقية سوانح ثورية، ودعائمها هي الذوق ومشاهدة الروحانيات في الخلوات والمنازلات. ومن هنا نستطيع أن نقول: إن حكمة الإشراق ليست تصوفاً خالصاً، ولا فلسفة بحتة، وإنما هي شيء بين بين.

محيي الدين بن عربي: وحدة الوجود

وثمة صوفي آخر من صوفية القرنين السادس والسابع، لم يكن مذهبه الصوفي أقل حظاً من مذهب السهروردي في الاصطباغ بالصبغة الفلسفية، والتأليف بين الذوق الروحي والنظر العقلي. وهذا الصوفي هو مُحَمَّد بن علي ابن أحمد بن عبد الله الذي يكنى أبا بكر، ويلقب بمحيي الدين، ويعرف بالحاتمي، وبابن عربي بدون ألف ولام، كما اصطلح على ذلك أهل المشرق تمييزاً له عن القاضي أبي بكر بن العربي، في حين أنه كان يعرف في المغرب بابن العربي. ولد بمرسيا في الأندلس سنة ٥٦٠هـ. وبعد أن درس الحديث والفقه في أشبيلية، ارتحل إلى الشرق سنة ٥٩٨هـ، وزار بلاداً كثيرة، منها مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى، وأخيراً استقر بالشام حيث توفي بدمشق سنة ٦٣٨هـ.

ولابن عربي عدد ضخم من المصنفات المنثورة والمنظومة يبلغ المائتين، ويذكر منه بروكلمان في كتابه "تاريخ الأدب العربي" ما يزيد على مائة وخمسين مصنفاً. ومن هذه المصنفات "الفتوحات المكية"، وهو أجلُّها شأناً، وأشملها لنواحي مذهبه المختلفة، و"فصوص الحكم"، وهو لا يقل في قيمته التصوفية والفلسفية عن سابقه، إن لم يكن أدل منه على براعة هذا الصوفي في مزج التصوف بالفلسفة، و"ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق"، وهو ديوان شعر صور فيه ناظمه حاله في الحب الإلهي، وما عاناه في هذا الحب من تباريح الجوى، وتكاليف الضنى، ما انتهى إليه في هذا كله من فتوحات إلهية، وإلهامات روحية، وإنه ليصطنع في هذا الديوان – وفي كثير غيره من مصنفاته العديدة – أسلوب الرمز والإشارة، إيثاراً لستر حاله، وضناً على أسراره أن يقف عليها من ليس أهلاً لها ولا قادراً على تذوقها.

وليس من شك في أن مصنفات ابن عربي الكثيرة، وبراعته الفائقة فيها، وقدرته العجيبة على التأليف بين عناصر مختلفة منها ما هو فلسفي، ومنها ما هو ديني، وفيها ألوان مختلفة من هذا وذاك، كل أولئك قد جعل من ابن عربي صوفياً خليقاً بلقب "الشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر".

على أن ثورة الفقهاء على الصوفية، وهي هذه الثورة التي شهدنا نشأتها في النصف الثاني من القرن الثالث، ووقفنا على إحدى صورها المروعة فيما وقع للحلاج[1]، قد اتسع نطاقها، واشتد أوارها حول ابن

---

(1) انظر: ص ١٣٢– ١٣٦ من هذا الكتاب.

عربي ومذهبه في وحدة الوجود، وفيما يرتب على هذا المذهب من نتائج تنافي تعاليم الإسلام؛ فقد أثارت مؤلفاته ثائرة الفقهاء، واتهمه كثير منهم بالكفر والضلال، وإذاعة المذاهب المضلة في الحلول والاتحاد، حتى لقد كان من جراء ذلك أن هَمَّ الناس بقتله في مصر. ومن أشد الناعين عليه بعد مماته ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨هـ)، وابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨هـ)، وابن حجر العسقلاني (المتوفى سنة ٨٥٢هـ)، وإبراهيم البقاعي (المتوفى سنة ٨٥٨هـ)، وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم.

ولعل أحداً من هؤلاء الخصوم لم يفعل بابن عربي ومذهبه ما فعل البقاعي؛ فقد أفرد كتابين أحدهما "تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي" والآخر "تحذير العباد من أهل العناد، ببدعة الاتحاد" لجمع المطاعن على الرجل، والإبانة عما في عقيدته من انحلال، وما في مذهبه من كفر وضلال، وأيد هذا كله بذكر الكتب وأسماء مؤلفيها وإثبات النصوص وقائليها[١]. ومع ذلك فقد وفق ابن عربي إلى طائفة صالحة من المقبلين عليه، المدافعين عنه، المعجبين به؛ فقد كان منهم مجد الدين الفيروزبادي، وقطب الدين الحموي، وصلاح الدين الصفدي، وشهاب الدين عمر السهروردي، وفخر الدين الرازي، وجلال الدين السيوطي، الذي ألف كتاباً في الدفاع عن ابن عربي سماه "تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي"، وعبد الرازق القاشاني، وعبد الغني النابلسي.

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهي: ص ٨٣– ٨٥.

وابن عربي مثال صادق من الأمثلة التي يصح أن تتخذ دليلاً على مبلغ ما وقع بين الفلسفة والتصوف من التزاوج إبان القرنين السادس والسابع؛ فهو وإن كان صوفياً من أصحاب الأذواق، يصطنع ما يصطنعه هؤلاء من رياضات ومجاهدات، ويؤثر ما يؤثرون من ذوق تنكشف فيه الحقيقة، فقد انطوى كثير من مؤلفاته على كثير من المعاني الفلسفية، والمنازع الميتافيزيقية، التي يخيل إلينا ونحن نقرؤها، أن كلامه فيها أدنى إلى أن يصدر عن صاحب نظر عقلي واستدلال منطقي منه إلى أن يصدر عن صاحب ذوق ووجد وحال[1].

وأما مذهب ابن عربي الذي أقيم على دعائم ذوقية، وانطوى على كثير من المعاني الفلسفية، وأحنق عليه الفقهاء، فهو مذهب وحدة الوجود؛ فقد ذهب إلى أن الوجود كله واحد، وأن وجود المخلوقات عين وجود الخالق، لا فرق بينهما من حيث الحقيقة. أما ما يظن أنه فرق بين وجود الخالق، ووجود المخلوق، فيرى ابن عربي أنه أمر يقضي به الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ما هي عليه في ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعاً. ويدل على ذلك قوله "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها"[2] وقوله في هذين البيتين:

يا خـــالق الأشـــياء في نفســـه   أنـــت لمـــا تخلقـــه جـــامع

([1]) ابن الفارض والحب الإلهي: ص ١٦٢- ١٦٣.

([2]) الفتوحات المكية: ج ٣، ص ٦٠٤.

تخلــق مـــا لا ينتهـــي كونـــه   فيــك فأنــت الضــيق الواســع[1]

وإذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق، فقد فسر ابن عربي الفرق بينهما بأنه راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليهما من وجه واحد، وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقاً من وجه، وخلقاً من وجه آخر، ولو نظر إليهما بعين واحدة، ومن وجه واحد، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة، لاستطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها ولا تفرقة، كما يدل على ذلك قوله في هذه الأبيات:

فـالحق خلـق بهـذا الوجـه فـاعتبروا   ولـيس خلقـاً بهـذا الوجـه فـاذكروا

من يـدر مـا قلـت لم تخـذل بصـيرته   ولــيس يدريــه إلا مــن لــه بصــر

جمــع وفــرق فــإن العــين واحــدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تـذر(٢)

وهكذا نتبين مع ابن عربي أن وحدته الوجودية إنما تعني إسقاط الأثنينية والكثرة في الوجود العيني؛ إذ إن حضرة الجمع قد استوعبت كل شيء، وألغت كل تفرقة؛ بحيث تكون الأشياء من عين واحدة، بل تكون عبارة عن هذه العين الواحدة؛ إذ الكل من حيث الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة، مثله في هذا كمثل الواحد من بقية الأعداد، إذ يتكرر فيها على أشكال متكثرة.

---

(١) فصوص الحكم (طبعة القاهرة ١٣٢١هـ)، ص ١٣٩.

(٢) فصوص الحكم: ص ٦٩.

ولابن عربي نظريتان أخريان تتفرعان على مذهبه العام في وحدة الوجود: إحداهما نظريته في الحقيقة المحمدية، والأخرى نظريته في وحدة الأديان.

فأما نظريته في الحقيقة المحمدية فتتلخص في أن الحقيقة المحمدية – التي يسميها ابن عربي بالقطب حيناً، وبروح الخاتم حيناً آخر – هي المنبع القديم الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية التي تحققت في الأنبياء من لدن آدم حتى مُحَمَّد الرسول – عليه الصلاة والسلام – وتحققت من بعد مُحَمَّد في أتباعه من الأولياء وأفراد الإنسان الكامل. وتذكرنا هذه النظرية بما سبق ذكره في حديثنا عن الحلاج ونظريته في النور المحمدي(١).

وأما نظرية ابن عربي في وحدة الأديان، فقد ذهب فيها الشيخ الأكبر مذهب الحلاج أيضاً(٢)، إذ انتهى مثله إلى أن الدين كله لله، وزاد عليه أن العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلى للحق يعبد فيه، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هي أعيان، وعبد الله في تلك الصور من حيث هي مجال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقي(٣). ومن هنا كانت العبادة الباطلة هي أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالي، ويتخذ من هذا المجلى معبوداً يسميه إلهاً، كما

---

(١) انظر ص ١٤٠– ١٤٢ من هذا الكتاب.

(٢) انظر ص ١٤٢– ١٤٣ من هذا الكتاب.

(٣) فصوص الحكم: ص ٢٤٦– ٢٤٨.

أن العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي حقيقة الإله الواحد.

وقد عبر ابن عربي عن نظريته هذه في نصوص كثيرة من كتبه العديدة، حسبنا هنا أن نثبت منها أبياته الرائعة التي تصورها أجمل تصوير:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   فمرعى لغزلان وديرٌ لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت   ركائبه فالدين ديني وإيماني(١)

عمر بن الفارض: الحب الإلهي

وهذا شاعر صوفي من شعراء القرنين السادس والسابع، يمكن أن يتخذ من شعره مرآة صادقة تنعكس على صحفتها حياته الروحية الشخصية، وصورة لهذا التصوف الذي اختلطت به العناصر الفلسفية، فجعلت منه أذواقاً ومذاهب لها خصائصها الميتافيزيقية إلى جانب دعائمها الروحية. هذا الشاعر هو أبو حفص شرف الدين عمر بن الفارض الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة. ولد بالقاهرة عام ٥٧٦هـ، وتوفي بها عام ٦٣٢هـ، وقضى خمسة عشر عاماً من حياته في الحجاز سائحاً بأودية مكة؛ حيث نعمت روحه بما أتيح لها من الفتح الإلهي، والكشف الروحي.

---

(١) ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق: ص ٣٩- ٤٠.

ولابن الفارض حياة صوفية روحية، فيها رياضة ومجاهدة، وأذواق وأحوال، وله آثار شعرية رائعة، فيها نفحات فياضة بالحب، ولمعات مشرقة بأنوار القلب، وكلها شواهد صدق، وأدلة حق، على مبلغ ما تهيأ له من صفاء النفس، وجلاء عين البصيرة، وعلى أن الحب قد ملك عليه كل قلبه، وغيبه عن كل شيء إلا عن محبوبه الذي لاقى في سبيل الاتصال به، والاتحاد معه ما يحتمل وما لا يحتمل من أهوال وتباريح، أفاض في وصفها في ديوانه الذي جعل من ناظمه شاعراً حليقاً بأن يمنح لقب "سلطان العاشقين" و"إمام المحبين"، كما يدل على ذلك قوله مخاطباً محبوبه:

كل من في حماك يهواك لكن ... أنا وحدي بكل من في حماكا

إلى أن يقول:

يُحشر العاشقون تحت لوائي ... وجميع الملاح تحت لواكا

وكما يدل عليه قوله أيضاً متحدثاً عن منزلته في الحب:

نسخت بحبي آية العشق من قبلي ... فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل

وكل فتى يهوى فإني إمامه ... وإني بريء من فتى سامع العذل

ولي في الهوى علم تجل صفاته ... ومن لم يفقهه الهوى فهو في جهل

وقوله:

قــل للــذين تقــدموا قبلــي ومــن   بعدي ومن أضحى لأشجاني يرى
عــني خــذوا وبي اقتــدوا ولي اسمعــوا   وتحــدثوا بصــبابتي بــين الــورى

على أن حب شاعرنا لم يكن من هذا اللون الذي يتقيد فيه المحبون بقيود الحس، ويندفعون مع شهوات النفس، ويتخذون موضوع حبهم من هذه الصورة الحسنة أو تلك، وإنما هو عاشق قد أخذ نفسه بالمجاهدة والتصفية، وقلبه بالرياضة والتنقية؛ بحيث انصرف عن العالم المادي بما فيه من زينة زائلة، وزخارف حائلة، وأقبل على عالم أروع من هذا العالم وأمتع، عالم ليس الجمال الذي يشيع في أرجائه جمالاً معيناً بصورة حسية، بل هو جمال مطلق فياض بكل صور الحسن المعينة. ومن هنا كانت محبوبته التي هتف باسمها هتافاً طويلاً، وردد أنشودة حبها ترديداً جميلاً- ذاتاً أخص خصائصها الجمال المطلق الذي يصدر عنه، ويفيض منه، كل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال.

ومعنى هذا أن ابن الفارض اتخذ من الذات الإلهية موضوعاً لحبه، وقد مرت نفسه في طريق هذا الحب بأطوار متعاقبة، انتهى منها إلى أرقاها وهو طور الفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبته؛ وهنالك في ذلك الطور يحدثنا الشاعر عن حبه الإلهي حديثاً نتبين من خلاله إلى أي حد يمكن أن تنطوي الأذواق الصوفية، والعواطف القلبية على منازع فلسفية؛ فقد انتهى شاعرنا في حبه إلى مذهب فلسفي في الوحدة التي وإن كانت عنده حالاً

من أحوال النفس، إلا أنها تشبه – كثيراً أو قليلاً – وحدة الوجود التي يقررها ابن عربي بين الله والعالم.

وقد فصلنا القول في حب هذا الشاعر الصوفي العظيم، وحللناه إلى عناصره النفسية والفلسفية، وبينا نتائجه الأخلاقية والاجتماعية، وموقف خصومه وأنصاره منه، وذلك في كتابنا "ابن الفارض والحب الإلهي"؛ ولهذا آثرنا الاكتفاء هنا بهذه الإشارة، ومن أراد زيادة في هذا الباب، فليرجع إلى ذلك الكتاب.

عبد الحق بن سبعين: الوحدة المطلقة

ويشارك من ذكرنا من الصوفية في القول بالوحدة المطلقة والاتحاد، صوفي أندلسي آخر، هو قطب الدين أبو مُحَّد عبد الحق بن سبعين المولود بمرسيا (عام ٦١٣هـ)، و(المتوفى بمكة ٦٦٧هـ). قال عنه الشيخ عبد الرءوف المناوي في طبقاته: "درس العربية والآداب في الأندلس، ثم انتقل إلى سبتة وانتحل التصوف على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم، وعكف على مطالعة كتبهم، وجد واجتهد، وجال في بلاد المغرب، ثم رحل وحج، وشاع ذكره، وكثرت أتباعه على رأي أهل الوحدة المطلقة، وأملى عليهم كلاماً في العرفان على رأي الاتحادية، وصنف في ذلك أوضاعاً كثيرة تلقوها عنه، وأثبتوها في البلاد"(١). وقد اتفق أكثر المترجمين على أن ابن سبعين كان من زُهاد الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود أو أنه كان صوفياً متفلسفاً

(١) اقتبسه ابن الألوسي في جلاء العينين: ص ٥١.

متزهداً. ويدل على رسوخ قدمه في الفلسفة رسائله إلى فردريك الثاني، التي دار البحث فيها حول قدم العالم، وطبيعة النفس، وغير ذلك من المسائل الفلسفية، مما يبين علمه الدقيق الواسع، وإلمامه الشامل بالمذاهب الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الجديدة.

ولابن سبعين مذهب في الحب الإلهي، يظهرنا على أنه كان يتأثر في ذلك الحب بمذهب رابعة العدوية التي كانت تعبد الله لا طمعاً في جنته، بل ابتغاء لوجهه الكريم، وشوقاً إلى ذاته العلية: فقد قال ابن سبعين لأبي الحسن الششتري وقد سأله عن وجهته: "إن كنت تريد الجنة فشأنك ومن قصدت، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلينا".

وموقف الناس من ابن سبعين بين مكفر ومقلد، كما أنهم في موقفهم من أقواله بين ميال إليها، ومنكر لها. ولعل ذلك كان راجعاً إلى إغرابه وغموض عباراته، كما يدل عليه ما ذكره ابن دقيق العيد من أنه جلس معه في ضحوة إلى قريب الظهر، وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته، ولا تفهم مركباته(١). ولم يكن ابن سبعين في هذا بدعاً بين الصوفية المتفلسفين، بل كان شأنه فيه كشأن السهروردي المقتول، وابن عربي، وابن الفارض، وعفيف الدين التلمساني، وصدر الدين القونوي، وكثير غيرهم ممن كانت مقالاتهم مثاراً لشكوك رجال الدين، وموضعاً لمطاعنهم.

---

(١) جلاء العينين: ص ٥١.

نقد الفقهاء لمذاهب الصوفية

سبقت الإشارة إلى ما أثاره بعض المذاهب الصوفية من ثائرة الفقهاء في النصف الثاني من القرن الثالث[1]، وإلى أن الغزالي قد استطاع – بما أوتي من صفاء الروح وجلاء القلب، وذكاء العقل، وقوة الإيمان – أن يهدئ هذه الثائرة، ويحبب التصوف إلى نفوس أهل السنة على وجه تكاثر معه عدد المقبلين منهم على طريق الذوق الموصل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية[2].

على أن من جاء بعد الغزالي من الصوفية الذين مزجوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم وفنهم، كانت لهم مذاهب في الاتحاد والحلول، والتجلي ووحدة الوجود، والحب ووحدة الشهود، وغير ذلك مما نظر فيه الفقهاء، فإذا هم يجدونه منافياً لتعاليم الإسلام، منتهياً بالمعتنقين له إلى الكفر والزندقة والإلحاد. ومن هنا شهد القرن السابع للهجرة، وما تلاه من القرون سلسلة من الخصومات بين الفقهاء والصوفية، كانت تقوى وتعنف حيناً، وتهدأ ثورتها وتخف حدتها حيناً آخر، ولكنها كانت على كل حال مثاراً للقيل والقال، ومنبعاً فياضاً بالشكوك والشبهات تلقى على حياة الصوفية وأذواقهم ومذاهبهم، وما يرتب على هذا كله من نتائج لها خطرها من حيث العقيدة الإسلامية، والأحكام الشرعية.

---

(1) انظر ص ١١٢– ١١٦ من هذا الكتاب.

(2) انظر ص ١٥٧– ١٥٩ من هذا الكتاب.

ولقد كانت مذاهب الاتحادية، وما يناسبها من اعتناق الحلول ووحدة الوجود، هي المحور الرئيسي الذي كانت تدور عليه هذه الشبهات، وتوجه إليه تلك الشكوك.

ولعل أشد خصوم الصوفية نعياً[1] عليهم، وإرجافاً[2] بمذاهبهم، هو الفقيه الحنبلي تقي الدين بن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨هـ)، فقد أثار ثورة عنيفة على تعاليم الصوفية، وكتب عدة رسائل نقد فيها مذاهبهم، وأبان عن أوجه مخالفتها للمعقول والمنقول. ومن هذه الرسائل ما كتبه إلى النصر المنبجي، ونقض فيه مذاهب الصوفية في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود بصفة خاصة. وحوالي سنة ٧٢٦هـ، أصدر فتواه التي أعلن فيها تحريم زيارة الأضرحة، وما يتوجه به العامة إلى الأولياء من دعاء لهم، وتوسل بهم. ومنذ ذلك الحين اشتدت الخصومة بين الفقهاء والصوفية، وأخذت أشكالاً مختلفة على أيدي كثير من الفقهاء، وفي كثير من الكتب والرسائل التي وضعت في الحط من هذا الصوفي أو ذاك، أو في تجريح هذا المذهب أو ذاك. وليس أدل على ذلك من هذا الخلاف الذي وقع بين الفقهاء والصوفية من ناحية، وبين الفقهاء وأنفسهم من ناحية أخرى، حول مذهبي ابن عربي وابن الفارض؛ فقد نسبهما البعض إلى الاتحاد والحلول ووحدة الوجود، وطعن في سلوكهما وخلقهما، واتهمهما بأكل الحشيش وتدخينه؛ ونفى عنهما البعض الآخر هذا كله، وبرأهما منه.

---

(١) نعياً: نعى: عاب ووبخ.

(٢) إرجاف: الخوض في الأخبار السيئة وذكر الفتن.

ومهما يكن من شيء فقد كان ابن تيمية القائد الأول لحركة الطعن التي وُجهت فيها سهام التكفير والتشنيع إلى أصحاب الأذواق والمواجيد، وليس كل من جاء بعده من خصوم الصوفية إلا آخذاً عنه، سائراً على نهجه متأثراً بمبادئه كثيراً أو قليلاً.

ولما كان ذلك كذلك، فقد رأينا أن نقف هنا عند قدر من نقد ابن تيمية لمذاهب الصوفية، يكفي لإظهارنا على صورة ما لتلك الحركة التي أثارها ذلك الفقيه المتكلم المتفلسف؛ فهو قد نظر إلى ابن عربي، وصدر الدين القونوي، وابن الفارض، وابن سبعين، وعامر البوصيري، ونجم الدين بن إسرائيل، وعفيف الدين التلمساني، على أنهم من القائلين بوحدة الوجود التي يصدرون فيها عن أصلين باطلين يخالفان دين الإسلام واليهود والنصارى مخالفتهما للمعقول والمنقول: أحدهما الحلول والاتحاد، وما يقاربهما من وحدة الوجود، وهو مذهب القائلين بأن الوجود واحد، لا فرق في ذلك بين الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق[1]، ومثل القائلين بوحدة الوجود كمثل النصارى وغالية الشيعة في القول بالاتحاد والحلول إلا أن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص الذي يؤلهون فيه المسيح أو علياً، وأولئك يقولون بالحلول المطلق العام، وفي هذا من الكفر والضلال ما هو أعظم مما في قول اليهود والنصارى[2].

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل: ج ١، ص ٦٦– ٦٧.

(٢) نفس المرجع الجزء أ ص ٦٨.

وثاني الأصلين الباطلين اللذين ترد إليهما مذاهب الاتحادية في نظر ابن تيمية، هو الاحتجاج بالقدر على فعل المحظور، والقدر– كما يقول ابن تيمية – يجب الإيمان به، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه، ووعده ووعيده[1].

وعلى هذا النحو من النقد والتجريح، سار ابن تيمية وسار من بعده السواد الأعظم من خصوم الصوفية، وكلهم ناعٍ مرجف، ولعل منهم من أسرف في نعيه وإرجافه، فخرج عن حدود القصد والاعتدال، وتجاوز ما كان ينبغي أن يقف عنده من النقد المنزه عن الغرض والهوى، المبرأ عن سوء الفهم، أو سوء النية، أو غير ذلك من العوامل التي كثيراً ما تكون أدعى إلى تغيير وجه الحقيقة منها إلى الكشف عنه.

الطرق في القرنين السادس والسابع

على أن حظ التصوف في القرنين السادس والسابع من الناحية العملية، لم يكن بأقل من حظه من الناحية النظرية التي تصورها هذه المذاهب التي ألممنا بطرف منها؛ فالطرق التي نشأت في النصف الثاني من القرن الثالث[2]، وكان قوامها طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد، قد ظهر كثيرٌ منها في القرنين السادس والسابع، وكثر عدد المنتسبين إليها،

---

(1) نفس المرجع والجزء أ ص ٧٢.

(2) انظر ١٣١– ١٣٢ من هذا الكتاب.

وتعددت أساليب الرياضة بتعدد هذه الطرق، كما اختلفت أسماؤها باختلاف أسماء من تنسب إليهم.

وحسبنا أن نذكر من هذه الطرق ما يكفي لإظهار الصور العملية التي أخذها التصوف إلى جانب صوره النظرية في ذلك الحين، فهناك القادرية نسبة إلى أبي صالح عبد القادر الجيلي (المتوفى سنة ٥٦١هـ)، ومحور السلوك والعبادة في هذه الطريقة هو الترديد الدائم والذكر المتصل لاسم الله، والرفاعية نسبة إلى أحمد بن أبي الحسين الرفاعي (المتوفى سنة ٥٧٠هـ)، والذي كان قد انتهت إليه الرياسة في علوم الطريق، وشرح أحوال القوم، وكشف مشكلات منازلاتهم، وإليه كان أمر تربية المريدين بالبطائح، وتتلمذ له وتخرج عليه طائفة صالحة من المريدين.

ويعمد أفراد هذه الطريقة إلى طعن أنفسهم بالمدى، وأكل النار، وازدراد[١] الأفاعي، وغير ذلك من الأمور العجيبة التي يفسرون قدرتهم على فعلها بأن النفس وقد ملك عليها ذكر الله كل سبيل، تصبح في حالة غيبة تفارق فيها البدن، وتصعد إلى الملأ الأعلى حيث تتصل ببارئها، ويصير البدن كأنه خلو من الحياة، فلا يحس ما يولده أكل النار، وازدراد الأفاعي، والطعن بالمدى، من الآلام. وهناك غير الرفاعية والقادرية من الطرق، السهروردية نسبة إلى أبي حفص عمر السهروردي صاحب "عوارف المعارف" (المتوفى سنة ٦٣٨هـ). وقد أخطأ الأستاذ أوليري حين ظن أن الطريقة السهروردية منسوبة إلى صوفي بغدادي هو شهاب الدين

---

(١) ازدراد: أكل.

السهروردي الذي كان من أصحاب وحدة الوجود، وحُكم عليه بالإعدام في عهد صلاح الدين (سنة ٥٨٧هـ)[١]، وهناك أيضاً الطريقة الشاذلية نسبة إلى أبي الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي (المتوفى سنة ٦٥٦هـ)، والذي أفرد له ابن عطاء الله الإسكندري في كتابه "لطائف المنن" ترجمة مفصلة، قال فيها عنه: "إنه قطب الزمان، والحامل في وقته لواء أهل العيان، حجة الصوفية، علم المهتدين، زين العارفين، أستاذ الأكابر، زمزم الأسرار، ومعدن الأنوار، القطب الغوث الجامع أبو الحسن علي الشاذلي ﷺ"[٢]. وقد قال عنه ابن دقيق العيد: "ما رأيت أعرف بالله من الشيخ أبي الحسن الشاذلي ﷺ".

وللشاذلي تلاميذ كثيرون يقال: إن أجل من أخذ الطريق عنه منهم هو أبو العباس أحمد المرسي (المتوفى سنة ٦٨٦هـ). ومن أعظم تلاميذ هذا الأخير تاج الدين بن عطاء الله الإسكندري (المتوفى سنة ٧٠٧هـ). وثمة طريقتان أخريان، إحداهما فارسية، والأخرى عربية: فأما الفارسية فهي الطريقة المولوية التي أسسها جلال الدين الرومي صاحب الديوان الكبير المعروف باسم "المثنوي"، و(المتوفى سنة ٦٧٢هـ). وتعرف هذه الطريقة أحياناً باسم الدراويش الراقصين؛ لأن أفرادها يصطنعون الغناء والموسيقى والرقص في مجالس أذكارهم، ويعد المنتسبون إلى المولوية أوسع الدراويش

---

(1) O'Leary, De Lacy, Arabic Thought and its Place in History, (London 1922), p. 197.

(٢) الطبقات الكبرى: ج ٢، ص ٥.

أفقاً، وأرقاهم عقلاً، وأكثرهم تسامحاً. وأما الطريقة العربية فهي البدوية نسبة إلى أبي العباس أحمد البدوي (المتوفى سنة ٦٧٥هـ).

ويلاحظ هنا أن لكل طريقة نوعاً من الأذكار والأوراد والأحزاب، يرددها المريدون، سواء في مجالسهم أو فيما بينهم وبين أنفسهم، وأن من وسائل التهذيب والتعليم فيها ما يشبه الدروس الخاصة التي يقدم فيها النصح والإرشاد والوعظ إلى أبناء كل طريقة، وأن من هذه الدروس ما يكون في بعض الكتب والرسائل والقصائد التي يضعها شيح الطريقة نفسه، أو تكون قد وُضعت من قبله، ووجد أن في إقبال مريديه عليها، واستماعهم إليها، ما يحقق لهم كمال العلم والعمل.

التصوف بعد القرن السابع: شروح وملخصات

على أن هذه الحركة الروحية الخصبة المنتجة في الناحيتين النظرية والعملية، لم تكد تدنو من نهاية القرن السابع حتى كان قد أصابها شيء من الفتور والقصور، لاسيما في الناحية النظرية، وهي التي يعبر فيها عن الحقيقة في مذاهب ذوقية، ولكنها مصطبغة بصبغة فلسفية، كتلك التي شهدنا بعضها عند السهروردي المقتول، وابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين؛ فالذين جاءوا من الصوفية بعد القرن السابع، لا يكادون يضيفون شيئاً جديداً إلى ما قاله المتقدمون، ومصنفاتهم لا تكاد تزيد على أنها إما شروح وملخصات على كتب الأقدمين ومذاهبهم، وإما ترديد لتعاليم السلف وأقواله، دون أن يكون في ذلك الترديد شيء من الابتكار أو

التجديد، ففي القرن الثامن مثلاً نجد عبد الرزاق القاشاني (المتوفى سنة ٧٣٩هـ)، ونجد له مصنفات كثيرة، ولكنها على كثرتها، ليست إلا شروحاً لمذهب ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" ولمذهب ابن الفارض في قصيدته "التائية الكبرى"، أو تعبيراً جديداً عن مذهب الأول في وحدة الوجود، إن اختلف عن عباراته في الصورة والمظهر، فهو لا يختلف عنها في اللب والجوهر.

وفيما بين القرنين الثامن والتاسع نجد عبد الكريم الجيلي مؤلف "الإنسان الكامل"، وهو كتاب، وإن كانت له قيمة تصوفية وفلسفية كبيرة، إلا أن صاحبه كان متأثراً فيه كل التأثر بمذهب ابن عربي في وحدة الوجود، بل ومتأثراً بمنهجه وألفاظه وعباراته، ومنتهياً إلى مثل نتائجه وغاياته.

وفي القرن العاشر نجد عبد الوهاب الشعراني (المتوفى سنة ٩٧٣هـ)، وهو من أتباع محيي الدين بن عربي، غير أن مصنفاته العديدة مزيج من الأذواق الروحية والأنظار العقلية، ومن أشياء أخرى هي أدنى ما تكون إلى الأساطير الخيالية منها إلى الأمور الواقعية. وكثير من هذه المصنفات ليس إلا ملخصات لبعض مؤلفات ابن عربي، أو تعقيبات على مذهبه فيها، ومن هذا القبيل كتابه "الكبريت الأكبر في بيان علوم الشيخ الأكبر"؛ فهو تلخيص لكتاب "الفتوحات المكية" لابن عربي، وكتابه "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر"، فهو إما تلخيص لبعض المذاهب الصوفية السابقة، ولمذهب ابن عربي بنوع خاص، وإما عرض لها وتعقيب عليها.

وفيما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر نجد عبد الغني النابلسي (المتوفى سنة ١١٤٣هـ)، وهو من أتباع ابن عربي أيضاً، وضع كثيراً من المصنفات المنثورة والمنظومة، ولكنه على كثرة ما وضع، لم يتجاوز في مذهبه حدود الدائرة التي رسمها ابن عربي في وحدة الوجود. ولقد كان النابلسي – كما كان القاشاني من قبله – متأثراً بمذهب ابن عربي إلى أبعد حد، وليس أدل على مبلغ تأثرهما هذا من أن شرح القاشاني لتائية ابن الفارض الكبرى المسمى "كشف الوجوه الغُر لمعاني نظم الدر" وشرح النابلسي على ديوان ابن الفارض المسمى "كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض"، كانا إلى عرض مذهب ابن عربي أدنى منهما إلى الإبانة عن حقيقة مذهب ابن الفارض في ألفاظه ومعانيه، وما انبث من العناصر المختلفة فيه. ويرجع هذا إلى أن النابلسي بنوع خاص قد رسخت في ذهنه فكرة هي أن ابن الفارض تلميذ لابن عربي، الأمر الذي ترتب عليه أن فهم شعر ابن الفارض في حدود هذه الفكرة، وحمله من معاني وحدة الوجود ما يطيق وأكثر مما يطيق، فجاء شرحه لديوان ابن الفارض تعبيراً عن مذهب الشاعر المصري، ولكن في ألفاظ وعبارات هي من مقومات مذهب الصوفي الأندلسي[1].

(1) ابن الفارض والحب الإلهي: ص ٥٦– ٥٧، ص ٦٢– ٦٥.

تدهور بعد ازدهار

للتصوف بعد هذه الأدوار التي شهدنا فيها ازدهاره من الناحيتين العلمية والعملية دور أخير أصابه فيه كثير من التدهور والانحطاط، وامتزج فيه بهذه الحياة الروحية الراقية التي وقفنا على بعض صورها الرائعة، كثير من عناصر الغرور وحب الظهور، والميل إلى السيطرة على عقول السذج من العامة، والجري وراء الزلفى عند أصحاب النفوذ والسلطان، هذا إلى ما تسرب إليه من ضروب المخرقة، وألوان الشعوذة، حتى لقد خالف كثير من المنتسبين إلى بعض الطرق الصوفية ما سار عليه السلف الصالح من سنن الزهد والعبادة، وأصول المجاهدة والرياضة، الأمر الذي ترتب عليه أن خرجت الحياة الروحية عن معناها الذي ينبغي أن تدل عليه، وانحرفت عن غايتها التي ينبغي أن تسعى إليها. وقد صور بعضهم التصوف في صورة تبين من ناحية ما أصاب في عهوده الأولى من نمو وازدهار، وتظهر من ناحية أخرى ما أصابه في عهوده الأخيرة من تدهور وانحلال، فقال: "كان التصوف حالاً فصار كاراً، وكان احتساباً فصار اكتساباً، وكان استتاراً فصار اشتهاراً، وكان اتباعاً للسلف فصار ابتياعاً للعلف، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، وكان تقشفاً فصار تكلفاً، وكان تخلقاً فصار تملقاً، وكان سقماً فصار لقماً، وكان قناعة فصار فجاعة، وكان تجريداً فصار ثريداً". وهذه الصورة على ما فيها من إسراف ومبالغة قد يبعثان على السخرية والضحك، إلا أنها تكشف لنا عن وجه التغير في التصوف

وأساليبه الراقية التي اصطنعها السلف، وغاياته السامية التي قصدوا إلى تحقيقها.

على أن هذا لا يعني أن الحياة الروحية الإسلامية أصبحت في جملتها وتفاصيلها ما انتهى إليه أمر التصوف في عهده الأخير، بل هو يعني أن الذي غلب على هذه الحياة هو ذلك الانحراف عن السُّنة القويمة التي وضع حجرها الأساسي الزهاد الأولون، وأقام صرحها من جاء بعدهم من الصوفية، ومع ذلك فإن الحياة الروحية لم تعدم بعض النفوس الصافية، والقلوب الطاهرة، والبصائر المشرقة التي كانت – ولا تزال – تظهر في حين إلى حين، ولو أن أصحابها يؤثرون التستر والاستخفاء على الظهور والادعاء.

خاتمة

من كل ما تقدم من حديث عن نشأة الحياة الروحية وتطورها في الإسلام، نتبين كيف نشأت هذه الحياة أول ما نشأت تحنثاً عند محمد العربي الجاهلي، وزهداً في الدنيا، وإعراضاً عن جاهها، وتصفية للنفس وتسامياً بالقلب إلى غاية روحية سامية عند محمد النبي العربي، ثم زهداً وتقشفاً وورعاً وإقبالاً على العبادة عند الصحابة والتابعين، وغيرهم من طبقات الزهاد والنساك والفقراء والصوفية، وأن هذه الحياة الروحية كانت تقوم في عهودها الأولى على دعائم إسلامية بحتة، وقد ظلت كذلك حتى اصطبغ التصوف بالصبغة العلمية فدوَّن، ونظمت مسائله، ونسقت أبوابه، وهنالك دخلت عناصر أجنبية إلى الإسلام، وتسرب فيما تسرب منها إلى الحياة الروحية، عقائد دينية، وأنظار فلسفية، وألفاظ اصطلاحية، استمدت من مختلف الثقافات الهندية والفارسية واليونانية والنصرانية. وقد ترتب على ذلك أن أصبح للأذواق القلبية، والمكاشفات الروحية، كثير من المعاني الفلسفية التي تنطوي عليها، والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي تنزع إليها.

على أن هذا كله لا يمنع من أن نقرر هنا المنبع الأول الذي استقت منه الحياة الروحية الإسلامية أصولها ومناهجها وغاياتها، كان إسلامياً، قوامه حياة النبي وأصحابه، ومرجعه كتاب الله وسنة رسوله. وأما ما ظهر من مذاهب منافية لتعاليم الإسلام، فقد كان راجعاً إما إلى إسراف بعض

الصوفية في التأثر بالأنظار الفلسفية، أو إلى مغالاة بعض الفقهاء في إلقاء الشبهات على هذه المذاهب وعقيدة أصحابها. ومهما يكن من شيء فقد وقفنا من خلال هذا العرض التاريخي على صور روحية رائعة ومُثل عالية صادقة، لعل أقل ما توصف به أنها تصلح قدوة صالحة، وأسوة حسنة، لو دأب أبناء هذا الجيل على دوام النظر فيها، لخففت كثيراً من غلواء هذه الحياة المادية التي بسطت سلطانها على النفوس والعقول، وأفقدت المقاييس الصحيحة ما كان ينبغي أن يكون لها من أسس نفسية، ودعائم أخلاقية، وغايات روحية، ولصفت نفوسهم، ودقت أذواقهم، ورقت قلوبهم، على وجه يصبحون معه أقدر على تذوق ما في الحياة من آيات الحق والخير والجمال.

ولما كان بحثنا في الحياة الروحية الإسلامية يتناول هذه الحياة من الناحيتين التاريخية والموضوعية، وكنا قد فرغنا من دراسة الناحية التاريخية على الوجه الذي تقدم في هذا القسم الأول، فقد آثرنا أن نُفرد للكلام عن الناحية الموضوعية قسماً ثانياً، نتحدث فيه عن الأصول والمناهج النظرية والعملية للحياة الروحية، ونكشف عن مختلف المعاني والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية لهذه الحياة، وذلك في جزء ثانٍ من هذا الكتاب، نرجو أن يكون ظهوره قريباً، والله الموفق لما فيه السداد.

.

الفهرس